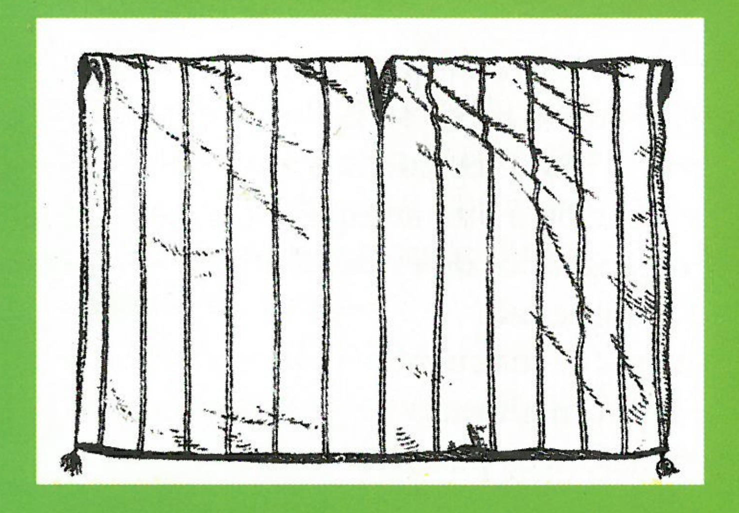
MESTIZAJE Y ETNOGÉNESIS DE LA CULTURA CAMBA EN EL ORIENTE BOLIVIANO (SIGLOS XVI AL XX)



Gustavo Pinto Mosqueira

2011

MESTIZAJE Y ETNOGÉNESIS DE LA CULTURA CAMBA EN EL ORIENTE BOLIVIANO (siglos XVI al XX)

Gustavo Pinto Mosqueira

Santa Cruz de la Sierra, 2011

1ra. edición, 2011.
1000 ejemplares
Hecho en Santa Cruz de la Sierra
Gustavo Pinto Mosqueira
Portada: "Tirucambai". Vestimenta festiva masculina chané.
Río Parapetí, en Nordenskiöld ([1912] 2002:197)

Diagramación: Imprenta Megacolor
Calle Moxos No. 137
Tel. 3326639 – 3377311
megacolor@gmail.com
info@megacolor.com.bo

DEDICATORIA:
A la memoria de mis padres: José Manuel Pinto Salazar y María Mosqueira Flores.

A Hamed Gustavo y José Manuel, para que vivan en una cultura de libertad.

AGRADECIMIENTO:

Sinceramente, agradezco a la persona que hizo posible la publicación de esta obra. Ella no necesita ser nombrada. Sin su aporte económico desinteresado, no hubiese salido a la luz en estos tiempos en que los cambas en general, y los cruceños en particular, necesitamos reencontrarnos con nosotros mismos.

ÍNDICE

Nota sobre el autor de esta obra 13
Post scriptum 15
Aforismos 19
Prólogo 23
Una introducción necesaria 27

1. Mestizaje biológico cultural inter-étnico prehispánico o premisional en la ex Gobernación de Moxos 66

1.1. Nombres de los diversos grupos étnicos 66
1.2. Clasificación según familias lingüísticas de los grupos étnicos o culturas. 75
1.3. El mestizaje biocultural en Mojos, Chiquitos y la Cordillera 82
1.4. Aspectos culturales comunes o semejantes entre los grupos étnicos de los llanos de Mojos, de Chiquitos y la Cordillera 93
1.5. Datos demográficos premisionales o coloniales sobre los grupos étnicos de la ex Gobernación de Mojos (Santa Cruz), 1561-1700 109

2. Mestizaje desde la fundación de Santa Cruz de la Sierra (1561) hasta fines del siglo XVII 134

2.1. Datos demográficos y mestizaje biológico en el pueblo cruceño-camba (1561-1699) 134
2.2. Mestizaje cultural en el pueblo cruceño-camba (1561-1699) 177

3. Mestizaje cruceño camba en el siglo XVIII hasta 1850 189

3.1. Mestizaje en la ciudad capital: San Lorenzo o Santa Cruz de la Sierra 190
3.2. Mestizaje biológico de cruceños con Chiriguanos en las misiones del norte de la Cordillera 195

3.2.1. El caso del mestizaje Guaraní-chané: o el mestizo chiriguano 195
3.2.2. El mestizo cruceño-chiriguano en las misiones del norte de la Cordillera (cercanas a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra). 201
3.3. Mestizaje en las misiones de Mojos, Chiquitos y la Cordillera chiriguana 211

4. Mestizaje cruceño camba desde mediados del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX en el Oriente boliviano 242

Conclusión (inconclusa) 284
Bibliografía 288
Anexos 313

LÁMINAS

Lámina 1: Mapa geográfico de los llanos del Mamoré 67
Lámina 2: Indian Tribes of Northeasterm Bolivia 71
Lámina 3: Mapa del espacio vital de los grupos étnicos del oriente boliviano en el momento de su primer contacto con los europeos 72
Lámina 4: Mapa con presencia de la cultura arawak 81
Lámina 5: Anciana Baure de El Carmen Mojos-Beni 188
Lámina 6: Muchachas chané moliendo maíz en el tacú 188
Lámina 7: Hombre chiquitano 239
Lámina 8: Mujer yuracaré, río Chapare 240
Lámina 9: Hombre mojeño trenzando sombrero de saó.... 240
Lámina 10: Belleza chiriguana 241
Lámina 11: Hombre chiriguano regresando de la pesca, río Pilcomayo 241
Lámina 12: Joaquín Taborga Salvatierra (criollo cruceño), su esposa (beniana mestiza) y algunos de sus descendientes 278

Nota sobre el autor de esta obra

Por Oscar Terceros Suarez

Hay dos aspectos que distinguen al autor de esta obra, la de académico en el rango universitario y el de la docencia cultivada a través de las varias casas de estudios superiores que le ha tocado desempeñar como catedrático.

Como docente dedicado a la enseñanza especializado en el área de la sociología y la historiografía del oriente boliviano, es un transmisor de valores y conocimientos específicos en el área de la cultura de los pueblos de la nacionalidad camba-mojeña-chiriguana-guaraní. Facilitador del aprendizaje especialmente en el ámbito universitario de nuestro país como en el exterior, destacándose permanentemente como profesor titular de materias del tema que ahora nos expone en esta nueva obra que la llama "Mestizaje y Etnogénesis de la Cultura Camba (siglos XVI al XX)".

Como investigador se destaca orientado a la obtención de nuevos conocimientos sobre el mestizaje, su gran tema, en este caso, el del hombre que habitó y habita en esta gran parte de la geografía de Bolivia que llama también, la Nación de los Pueblos de la Llanura.

Crítico, sistemático y organizado, con un objetivo preciso cuyo resultado es esta obra de investigación del hombre oriental en todas sus dimensiones, ya sean culturales, étnicas, geográficas e históricas, el autor utiliza una metodología científica poco aplicada por quienes se dedican a esta tarea, compleja desde el punto de vista de variables hasta el punto que aún puede decirse que es una hipótesis que el investigador trata de probar; llegando, eso sí,

a conclusiones incuestionables sobre nuestro mestizaje; además, nos aclara cuando advierte que *"de lo que se trata es de acercarnos a la verdadera historia, aquella que al camba le importa pues de ella dependerá que los cambas sigamos siendo nosotros mismos y libres por siempre".*

En mi modesto conocimiento del tema y por lo importante que considero la etapa actual de la vida civil y política que nos ha tocado vivir y sufrir como orientales y ante la pretendida bolivianización de lo camba por el Estado que se contradice con la actitud de no reconocer el mestizaje en lo Plurinacional, valoremos esta obra que es base fundamental para conocer una *verdad histórica*: la nacionalidad camba-mestiza, que deberá ser reconocida en el nuevo censo de la población de Bolivia postergada para el año venidero, ya que nosotros somos los naturales, nativos, oriundos y los propios habitantes, hijos de esta tierra chaco-amazónica.

Amable lector, creemos conciencia con este estudio de lo nuestro, el Mestizaje y la Etnogénesis de la Cultura Camba desde el siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XX.

Post scriptum

Después de casi medio año de haber terminado de redactar este trabajo, y a pocos días de que entre a diagramación con miras a su publicación, me veo en la obligación académica de insertar la nota siguiente que complementa el prólogo que le hice diez meses antes.

Así, hacen dos años, cuando leía el libro de Thierry Saignes: "Historia del pueblo chiriguano" (2007), con el afán de encontrar datos e información sobre la palabra "camba", me encontré con una inquietud que el autor dejaba como un desafío: hacer la etnogénesis de la "cultura camba", una cultura que era producto del mestizaje, según él, entre españoles o cruceños (criollo-mestizos) y los chiriguanos, la cual se había formado en el norte del chaco cruceño. La idea me quedó tintineando en la cabeza. Aunque para mí esa "cultura camba" no se circunscribía al norte del chaco, como veía que dicho etnólogo francés pensaba, sino que ella estaba presente en gran parte del Oriente boliviano, marcada también con rasgos de la cultura arawak, expresada en los chanés, mojeños, baures y otros grupos culturales "arawakizados".

Junto a esa inquietud, me vino otra idea a raíz de haber leído un texto de M. Mead titulado "Carácter nacional" ([1959] 1965), en el cual encontré esta afirmación: que el estudio de la cultura de una etnia, un pueblo o una nación viene después de la indagación de su "carácter nacional"; aunque la autora señala también que en algunos casos se hizo al revés, esto es, primero se investigó la cultura de una nación y luego su *carácter nacional*.

Saignes y Mead, entonces, me dejaron con el interés de estudiar la etnogénesis de la cultura camba-cruceña (o simplemente *cultura camba*) de la Nación camba, después de haber desarrollado la tesis que los cambas (cruceños, benianos y pandinos) constituyen una nación, en dos obras breves: *La Nación camba. Fundamentos y desafíos* (2003) y *Pueblo, Nación y Nacionalismo camba* (2008).

En consecuencia, esta otra obra es fruto de ese desafío, y viene a llenar un vacío que había quedado pendiente por indagar de dicha temática: *por cultura también los cambas somos una nación*, y no meros "interculturales" (es decir, sin identidad cultural) a lo que nos reduce la actual CPEP de Bolivia aprobada en el 2009. Es claro que en esa constitución, así como se insertó la autonomía indígena para resquebrajar la demanda de la autonomía departamental que hacían Santa Cruz, Beni y Pando, así también se introdujo la idea de la inteculturalidad, con el afán de "destruir" –perversamente– ese sentimiento de identidad cultural camba que se venía exponiendo con más fuerza en torno a una demanda política como la autonomía. ¿Por qué se lo hizo? Porque los ideológos de la actual Carta Magma, sabían que un pueblo o sociedad con identidad propia, como la identidad cultural camba, tiene derecho a autoproclamarse como una nación: en este caso, la Nación camba. Una Ley como esa puede negarnos ese derecho; pero no puede borrar ese sentimiento de identidad cultural particular que llevamos en la mente, en la voluntad y en nuestros afectos los cambas cruceños, benianos y pandinos, sean indígenas, mestizos o criollos, o gente de otros lugares que se han integrado a esta "cultura camba".

Ahora bien, queda pendiente estudiar aún otras aristas del tema. Así, hace falta profundizar en algunos elementos de la cultura camba, como el caso de los valores culturales de los cambas; el lenguaje popular camba tan particular y con una rica imaginación; el arte camba expresado, por ejemplo, en la música camba con sus letras y ritmos propios como el taquirari y la chovena (ya son cerca de tres mil canciones creadas e interpretadas por diferentes voces y grupos musicales, que expresan muchos de los elementos culturales y la idiosincrasia de los cambas), o en lo que ya Pedro Shimose se atreve a llamar "poesía camba" en la introducción a su obra: *Poetas del Oriente Boliviano. Antología* (2011), y algunos otros aspectos más espirituales como las creencias religiosas de los cambas; la filosofía de los cambas, etc. Estos estudios vendrían a completar la idea de que existe lo que hemos venido en llamar

la Nación camba (a la que otros prefieren denominar "Nación cruceña" o "Nación de los Pueblos orientales"; nociones que en el fondo coinciden en sostener que los cambas conforman una Nación con todo lo que esto implica, como el derecho a la autonomía y al autogobierno, o el de la autodeterminación).

Aforismos

* Lo que vieron los ojos y escribieron del pasado las manos de nuestros antecesores, nosotros también lo miramos con los "nuestros" y lo escribimos con los instrumentos del presente.

* Los cambas nacemos libres en este espacio del mundo. Y porque somos libres, nos seguiremos haciendo a nosotros mismos.

* Si los cambas seguimos existiendo como individuos y como nación, es para pensarnos a nosotros mismos. No para aceptar lo que otros piensan y dicen de cada uno de nosotros.

* La conciencia del hombre, como la de los cambas, es una conciencia situada en el mundo; no es una conciencia alienada.

* Investigar es también rastrear un aspecto en particular que interesa del pasado que para otros muchas veces pasa desapercibido.

* No reconocer lo que hemos sido y somos es carecer de conciencia moral.

* Sin libertad no se conforma el *Ethos* de una nación y sin aquel ninguna historia se puede hacer.

* El habla popular camba es mestizo por donde se lo vea. Tiene muchos préstamos de palabras, sobre todo, de las lenguas autóctonas del Oriente boliviano.

* Hablar el lenguaje popular camba es tan importante y válido en nuestra comunidad histórica cultural camba como utilizar el lenguaje técnico de cualquier ciencia contemporánea dentro de una comunidad científica.

* Es cierto que hay múltiples historias tantas como pueblos y naciones existen en el mundo. La historia cambà es una de ellas.

* Una nación o pueblo que no se piensa a sí misma está condenda a desaparecer de la faz de la tierra.

* Un pueblo o nación que se siente o vive sometido a otro dentro de un Estado etnocrático tiene todo el derecho de iniciar su proceso de liberación nacional.

* Si se reconoce que los chiriguanaes, en su mayoría mestizos, son una nación. ¿Por qué no se hace lo mismo con los cambas que en su mayoría son mestizos en el Oriente boliviano, conformando así la etnia mestiza camba? Si no se lo hace es por ignorancia o por deshonestidad intelectual o por intolerancia cultural.

* La palabra mestizo se refiere a un conjunto de mestizajes distintos que han ocurrido, por ejemplo, en Sudamérica. Podrán tener su parecido. Pero nunca serán iguales. Esto justifica tener lenguajes diversos para mestizajes diferentes.

* El Estado es una institución corruptible. No por nada hasta ahora han existido varias formas de Estados y otros se han destruido.

* El mestizaje camba ha sido natural y espontáneo. Aunque comenzó en la época colonial española, no por ello se puede sostener que fue igual al que se dio en otras partes de América. Ese mestizaje tiene sus propias particularidades. El único más parecido es el mestizaje paraguayo.

* Ningún pueblo o nación dentro de Bolivia puede arrogarse la representación de ser sujeto de la historia de este Estado. Cada nación, como la Nación Camba, es sujeto "de sí" y "para sí" misma. Pretender constituirse en sujeto de la historia de otros pueblos o naciones, es caer en una franca actitud etnocentrista y colonialista. Actitud condenable y deplorable desde la ética o la moral postmoderna.

* El Pueblo camba es sujeto "de sí" y "para sí" mismo. Y no acepta que otro pueblo, en un estado etnocrático como es aún ahora el Estado de Bolivia, pretenda arrebarle esa derecho natural. ¿En nombre de qué, de quién o en base a qué una etnia o nación en Bolivia busca constituirse en el sujeto de la historia de todos los otros pueblos o naciones que hoy forman parte de este Estado? Ninguna razón humana cuerda justificaría eso.

Prólogo

La historia no tiene un fin determinado. Pero el hombre puede darle una dirección. En este sentido, la historia del pueblo cruceño o camba del Oriente boliviano ¿qué derroteros tuvo o puede tener de aquí en adelante? La historia del pueblo cruceño –lo dije en otra ocasión – ha condicionado la historia en general desde el río Acre (Pando) hasta el río Parapetí (sur de Santa Cruz) en lo que era la gobernación de Santa Cruz, hoy el Oriente boliviano.

Sin embargo, durante al menos medio siglo, los cambas (benianos, pandinos y cruceños) por estar sometidos a un proceso de "bolivianización" (léase andinización) desde el poder central del Estado de Bolivia –un Estado etnocrático por estar manejado por los descendientes de quechuas y aimaras– hemos vivido un "ser ajeno" al nuestro. Es decir, hemos "olvidado", o nos han hecho olvidar –que es lo peor–, nuestro verdadero "ser camba", y, por lo mismo, nuestra identidad cultural camba que tiene unas raíces geoantropológicas, históricas, políticas y filosóficas particulares. Este "olvido de nuestro ser propio" se ha visto reforzado por el proceso de modernización y globalización (u homogenización de la cultura occidental europea) al cual los cambas hemos estado sometidos también en las últimas cinco décadas.

Ante esa situación, el camba necesita tomar una actitud "ilustrada", vale decir, crítica y autocrítica. Crítica frente a una historia camba que tiene que ser reescrita y reinterpretada, a la luz de nuevos documentos históricos y contemporáneos de que se disponen y de otros paradigmas, métodos y técnicas de investigación de las ciencias sociales. Pues, la historia del Oriente boliviano, escrita sobre todo por cruceños y benianos, bajo la influencia del nacionalismo altoperuano, ha dejado de lado u ocultado hechos, sucesos y procesos que, precisamente, nos hacen ser únicos y particulares en este territorio chaco-amazónico del centro de Sudamérica. Uno de esos procesos, por ejemplo, ha sido el mestizaje cruceño-camba en la gobernación de Santa

Cruz en la época de la colonia española, continuado después durante la vida republicana dentro de Bolivia. Los autores que alguna vez trataron este aspecto, cambas o extranjeros, poca o ninguna importancia le dieron. Más de un intelectual camba, por influencia de teorías evolucionistas o racistas, conscientemente o no, dejó de lado el hecho de reconocer que el pueblo cruceño o camba del Oriente boliviano es profundamente mestizo. Por tanto, pueblo signado por los indígenas cambas.

Actitud crítica también ante una historia de Bolivia que, al calor del nacionalismo estatal boliviano, ideado sobre todo por los intelectuales andinos, ha disminuido, en unos casos, o tergiversado, en otros, la historia del pueblo cruceño o camba. Haciendo que a través de los textos escolares, los cambas aprendamos una historia supuestamente "nacional" o boliviana, pero que se circunscribe a la historia andina o colla, la misma que nada o poco tiene que ver con nuestro pasado y proceso de formación como pueblo, sociedad y cultura camba particular. Es hora de que empecemos a ser "nosotros mismos", a partir del derecho que tenemos como pueblo y cultura camba a conocer nuestro propio pasado.

Y autocrítica, porque al calor de intereses particulares, de grupos, de familias, de camaradas de partidos o de logias, a muchos cambas no les importó, en su momento, estudiar o apoyar el conocimiento de nuestro origen y pasado, dejando, así, que varias generaciones de cruceños, benianos y pandinos que tienen más de un aspecto histórico y cultural comunes, vivan engañados, asimilando una forma de ser ajena a su "ser propio". Autocrítica, además, porque en esa afán de sumarse a lo nuevo, a lo esnob, a todo tipo de transformaciones y desprecio por la tradición que trae aparejado el proceso de modernización, no se ha tenido el tiempo ni el "valor" suficiente de detenerse para mirar hacia atrás y, así, entender el presente y ver con propiedad el futuro como pueblo y cultura camba. ¿Queremos ser un pueblo y una cultura más de las múltiples que aún habitan este planeta? ¿O queremos

desaparecer como tal o que nos borren de la faz de la tierra? ¿Echaremos por la borda más de 450 años de historia que ha hecho de los cambas un pueblo o una nación en el Oriente boliviano? ¿Qué es primero para el cruceño, beniano y pandino: ser camba o ser boliviano? ¿O ser camba o ser universal? Sostengo que el hombre universal no existe. Sí existe el hombre situado, como el camba, en un contexto o medio específico.

De las respuestas a estas cuestiones, depende nuestra existencia y destino como pueblo o "Nación Camba". Ahora bien, para ayudar a contestar esas preguntas se hizo este trabajo sobre el mestizaje cruceño-camba en el Oriente boliviano desde la época pre y post hispánica. El tema no está agotado. Pero amplía y profundiza una senda abierta tenuemente por otros investigadores.

Eran varios los posibles títulos que iba a llevar esta obra. Al final se decidió por uno que contenga la palabra "etnogénesis". Aunque aclaro, este trabajo es una aproximación a la *etnogénesis de la cultura camba*, estudio que ya hace unos 20 años, Thierry Saignes (2007), veía una necesidad hacerlo. Abrimos esta arista de la historia camba. Otros la indagarán mejor. Porque, al fin y al cabo, de lo que se trata es de acercarnos, de a poco, a la "verdad histórica" – aquella que a los cambas nos importa – pues, de ella dependerá que nos pensemos, sigamos siendo "nosotros mismos", y libres por siempre.

El autor
Enero 2011

Una introducción necesaria

Mestizaje biológico y cultural se ha dado, quizás, desde los primeros años en que el hombre o los pueblos entraron en contactos entre sí. Sin embargo, cada mestizaje es "único y particular" cuando ha estado condicionado por la geografía (el clima, los sistemas de comunicación fluvial, el acceso a los recursos naturales y a los bienes económicos, etc.), el grupo étnico, la lengua, la organización y estructura social, los valores desarrollados e ideales buscados, y por los otros grupos humanos con los cuales se ha mezclado.

Es lo que ha sucedido, pienso, con el caso del mestizaje "cruceño-camba" desde la época colonial (en la ex gobernación de Moxos o Santa Cruz creada en 1560) y durante la republicana en el Oriente boliviano.

Este mestizaje característico, que se asemeja mucho al del Paraguay (algunos incluso dicen al de Corrientes-Argentina), hasta ahora fue estudiado como un apéndice o anexo en las investigaciones más científicas que hicieron cruceños o no sobre temas o problemas del Oriente boliviano.

En los afanes académicos por conocer lo que hay de contenido arqueológico, étnico, histórico y hasta político en el Oriente boliviano, en los últimos años existe un predominio de estudios en el área de la antropología, la etnología o la etnohistoria que intentan comprender a las etnias de este espacio camba. Algunos autores incluso no dudan en calificar de "nación", por ejemplo, al pueblo mestizo chiriguano o a los chiquitanos. Tal vez lo hacen porque trabajan desde el enfoque teórico o matriz conceptual (paradigma) del indigenismo y/o indianismo. Pero casi no se han interesado, y muchos menos defienden, que el pueblo cruceño-camba, profundamente mestizo, es también una nación. Y es una nación no sólo desde el punto de vista sociológico y antropológico, sino también político. Pues, este pueblo o

nación, que hoy se denomina "nación camba", es el que más ha luchado, políticamente hablando, tal vez como un caso único en toda Sudamérica, por defender sus intereses y destino ya desde la colonia y en la vida republicana frente al Estado boliviano, gobernado por la oligarquía y elites políticas collas. Esta lucha, sobre todo del camba cruceño, ha sido regularmente sostenida, contra el centralismo estatal y el etnocentrismo andino en Bolivia. La lucha político-militar de Andrés Ibáñez por convertir a Santa Cruz en un Estado federal; la Revolución de los Domingos a fines del siglo XIX; la exigencia de construir un ferrocarril que posibilite el desarrollo económico y social de los cruceños; la revuelta militar del capitán Froilán Callejas y los ex combatientes cambas de la guerra del Chaco exigiendo, entre otras cosas, que las autoridades del departamento de Santa Cruz sean cruceños; las luchas cívicas por las regalías petroleras del 11% a fines de los años 50 del siglo XX, y la demanda por la autonomía departamental a inicios del siglo XXI, son manifiestación de ese deseo y espíritu de autoderminación política del pueblo cruceño-camba.

Este estudio pretende dar a conocer ese mestizaje "cruceño-camba", y explicar de otra manera, la etnogénesis de la cultura y nacionalidad camba en el Oriente boliviano. Pero directa e indirectamente, pretende acabar también con algunos prejuicios pre y postcoloniales que algunos historiadores y etnohistoriadores "garzilazos de la vegas", han tejido sobre lo que hoy llamamos Oriente boliviano –prejuicios asumidos por los intelectuales y políticos andinos y algunos académicos extranjeros – calificando a estos pueblos o etnias de "salvajes" y de "tierras baldías" o "territorios de colonias", o por último, de "cambas sin cultura", por ende, sujetos a ser colonizados y sin derecho a defenderse. En otras palabras, este estudio busca que a los cambas se los respete como formación sociocultural diferenciada; constituida en un territorio determinado (el Oriente boliviano) durante más de 450 años; pero con antecedentes étnicos de miles de años antes de Cristo; con sus rasgos propios, diferentes, pero no mejores ni

peores que ningún otro pueblo o nación de Bolivia ni del mundo; asentada en un espacio físico del planeta o en el corazón tropical de Sudamérica: los llanos chaco-amazónicos.

Además, el trabajo busca mostrar que los cambas constituyen una nación con predominio de lo etnomestizo y, por lo mismo, deudora, esto también es irrefutable, de los grupos o etnias nativas asentadas en el Oriente boliviano desde antes de la vida colonial y durante la republicana. Por consiguiente, esta Nación camba puede entenderse, además, como la *Nación de las Naciones cambas* y, por eso mismo, con el derecho a formar una Confederación de Naciones Cambas dentro del Estado plurinacional de Bolivia. Este es un derecho positivo, racional, humano, cultural, histórico y político que le corresponde a esta Nación; y nadie en Bolivia ni ningún otro pueblo o nación, y menos del exterior, puede negárselo. Esto lo deberían saber y aceptar los organismos internacionales como la ONU y los líderes y autoridades de otros Estados que defienden el derecho que tienen los pueblos o naciones a la existencia diferenciada y a desarrollarse libremente en el mundo.

Por todo ello, la proposición (hipótesis prefieren llamarla otros) que ha guiado esta indagación es que el "grupo etnomestizo cruceño-camba", que se fue gestando desde 1561, conformado por la fusión o mestizaje de cuatro caracteres, a saber, español, criollo y mestizo paraguayos, nativos guaraníes y chiquitanos, se mantuvo con esos rasgos hasta fines del siglo XIX; tiempo suficiente para definir su personalidad o ser nacional camba; éste grupo recibirá e integrará otros elementos culturales de etnias nativas, así como "sangre nueva", sobre todo, europea (de alemanes, italianos) y árabe a causa de la explotación y comercialización de la goma en el norte de la Chiquitania y el noroeste de Beni y lo que ahora es Pando; mestizaje que hará variar relativamente el fenotipo camba aunque no así el carácter y espíritu nacional camba en general en el Oriente boliviano.

De esa proposición principal se desprenden otras que también han orientado esta investigación situada en el área de la sociología histórica y la etnología:

+ La sociedad camba del Oriente boliviano es mayoritariamente mestiza y criolla, aunque deudora, de manera innegable, de los grupos étnicos o naciones culturales autóctonas prehispánicas asentadas en los que fue la ex gobernación de Moxos o Santa Cruz creada en 1650.

+ El mestizaje cruceño camba se difundirá de manera voluntaria u obligada por las necesidades de subsistencia y por las circunstancias u oportunidades históricas por todo lo que hoy se llama el Oriente boliviano: espacio terminado de ocupar por los cambas de manera paulatina en los últimos 200 años.

+ El proceso del mestizaje cruceño camba ha sido biológico, social y cultural en los cuatro puntos cardinales del Oriente boliviano, gestando, así, una nación mestiza, la Nación Camba, como expresión también de las naciones cambas autóctonas en el centro tropical de Sudamérica.

Para presentar de manera más ordenada el tema, se lo ha dividido en algunos subtemas y acápites que permiten, a mi juicio, comprender mejor la lectura del mismo. Este ensayo no agota el estudio del tema. Es aún una aproximación o un esquema general, aunque con el tratamiento en profundidad de algunas de sus aristas, dada su complejidad.

Algunas fuentes usadas, a las que se ha podido acceder, son primarias; otras son más científicas por estar basadas en documentos históricos y diferentes estudios, y otras, es inevitable, son secundarias; aunque de gran importancia para tratar el tema. Las imágenes "hablan" también por sí mismas del tema.

En los anexos se hace un listado de "matrimonios mestizos" del partido de Paurito, así como un registro de bautizos de niños (a) mestizos (a) entre fines del siglo XVIII y las primeras cuatro décadas del siglo XIX, como forma de mostrar el importante proceso del mestizaje en la ex gobernación de Santa Cruz.

Finalmente, deseo exponer, de manera resumida, algunas de las matrices conceptuales (otros dirán el marco teórico referencial) que están sustentando epistemológicamente este trabajo.

* * * * *

1) Una concepción del hombre no universal o abstracto sino situado en una cultura

La ilustración europea de los siglos XVII y XVIII, principalmente la francesa, alemana e inglesa, legó al mundo moderno occidental una determinada concepción antropológica: vio al hombre en abstracto, con rasgos esenciales: el ser humano fue entendido como animal político y racional, con derecho a la paz, propiedad privada, igualdad, libertad y solidaridad. Todo hombre, pensaron los ilustrados, es sujeto de estos principios y derechos universales. Esta definición era aplicable a cualquier tipo de hombre, sea francés, inglés, alemán, español, japonés, etc. Esas ideas filosóficas los europeos la difundieron por casi toda la tierra al colonizar pueblos o estados no europeos; vía, por ejemplo, educación, religión y comercio mercantil o capitalista. Sin embargo, ya en el siglo XX, la antropología cultural y simbólica, hará ver que tal "supuesto hombre universal" vive situado, es decir, inserto en un lugar y una cultura específica.

En efecto, desde la óptica ilustrada, critica Geertz (2000: 44), se admite que "[la] enorme variedad de diferencias que presentan los hombre en cuanto a creencias y valores, costumbres e instituciones, según los tiempos y lugares, no tiene significación alguna para definir su naturaleza. Se trata de meros aditamentos

y hasta de deformaciones que recubren y oscurecen lo que es realmente humano –lo constante, lo general, lo universal – en el hombre". Sin embargo, para este etnólogo postmoderno, lo negativo de ese género de opinión "está en que la imagen de una naturaleza humana constante e independiente del tiempo, del lugar y de las circunstancias, de los estudios y de las profesiones, de las modas pasajeras y de las opiniones transitorias, puede ser una ilusión, en el hecho de que lo que el hombre es puede estar entretejido con el lugar de donde es y con lo que él cree que es de una manera inseparable. Precisamente considerar semejante posibilidad fue lo que condujo al nacimiento del concepto de cultura y al ocaso de la concepción del hombre como ser uniforme" (*Idem*). En este sentido, este pensador reafirma: "Cualesquiera sean las cosas que afirme la moderna antropología –[...]–, hoy es firme la convicción de que hombres no modificados por las costumbres de determinados lugares en realidad no existen, que nunca existieron y, lo que es más importante, que no podrían existir por la naturaleza misma del caso [...]" (*Ibidem*: 44-45). Para este autor, y comparto su postura, apartarse de la concepción de la naturaleza humana unitaria significa "abandonar el Edén". Sostener la idea de la diversidad de las costumbres a través de los tiempos y en diferentes lugares no es una cuestión de aspecto o apariencia, "es sostener la idea de que la humanidad es variada en su esencia como lo es en sus expresiones" (*Ibidem*: 45).

Sin embargo, y a pesar de reconocer esa diversidad, la antropología moderna se sumó a la concepción "estratigráfica" para comprender al hombre, la cual trató de relacionar los factores biológicos, psicológicos, sociales y culturales de la vida humana. Se buscó comprender al hombre, estudiándolo capa por capa, hasta llegar al nivel de la cultura. Pero esta postura tuvo, como consecuencia negativa, el relativismo cultural absoluto (extremo) (*Ibidem*: 46). Por esto, corrigiendo esta tendencia, Geertz propone "[...] buscar relaciones sistemáticas entre diversos fenómenos, no identidades sustantivas entre fenómenos similares"; "[...] reemplazar la concepción "estratigráfica" de las relaciones que guardan entre sí varios aspectos de la existencia humana

por una concepción sintética", esto es, "una concepción en la cual factores biológicos, psicológicos, sociológicos y culturales puedan tratarse como variables dentro de sistemas unitarios de análisis. Establecer un lenguaje común en las ciencias sociales no es cuestión de coordinar meramente terminologías [...]. Se trata de integrar diferentes tipos de teorías y conceptos de manera tal que uno pueda formular proposiciones significativas que abarquen conclusiones ahora confinadas en campos de estudios separados" (*Ibidem*: 51).

> En el intento de lanzarme a esa integración desde el terreno antropológico para llegar así a una imagen más exacta del hombre, deseo proponer dos ideas: la primera es la de que la cultura se comprende mejor no como complejos de esquemas concretos de conducta –costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos –, como ha ocurrido en general hasta ahora, sino como una serie de mecanismos de control –planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones (a lo que los ingenieros de computación llaman "programas") – que gobiernan la conducta. La segunda idea es la de que el hombre es precisamente el animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos, que están fuera de su piel, de esos programas culturales para ordenar su conducta (Geertz 2000: 51).

Ambas formas de entender la cultura, en todo caso, no se excluyen y son complementarias, pues, esos "programas" funcionan mejor sobre conjunto de hábitos, costumbres, tradiciones concretas que un pueblo o etnia tiene.

Esa concepción no ilustrada sino postmoderna del hombre, que ve a este como un ser situado, al mismo tiempo que aquella primera concepción de cultura, van a permitir entender al "camba" (cruceño, beniano y pandino), como un ser humano situado, viviendo en un "área cultural" (cruceña-camba) conformada durante más de 450 años y desde antes de 1561, pero también influenciado por aquella.

Esa concepción "geertzeniana" de cultura, para este propósito, es válida complementarla con la que explica García (2003: 195), que distingue, basándose en Mathieu, en el término cultura, dos sentidos: primero, desde el punto de vista subjetivo (desde el sujeto humano), la cultura "es el ejercicio de la facultades espirituales mediante las cuales éstas son puestas en condiciones de dar los frutos más abundantes y mejores que su constitución natural lo permita". Segundo, desde la perspectiva objetiva "[...] la cultura está constituida por los frutos adquiridos por el hombre mediante el ejercicio de sus facultades, ya sean espirituales u orgánicas".

La dimensión subjetiva de la cultura

Desde esta perspectiva se estudia cómo la cultura interviene en el proceso de formación de la persona humana. Para la maduración biológica del hombre hace falta un periodo prolongado de crecimiento en el que los factores culturales entran en concurrencia con los procesos biológicos (García 2003: 195). Así, la constitución corporal de un hombre depende del tipo de alimentación que recibe una madre y de las costumbres culinarias o alimentarias de esa cultura. Este hecho muestra de qué manera desde el comienzo de la vida humana se entrecruza biología y cultura. Así se comprende con claridad que en el hombre la biología se continúa y completa "naturalmente" en lo cultural, sin lo cual no puede hablarse de un organismo biológico completo. Sin la cultura el hombre es un ser biológicamente inviable.

En sentido subjetivo el término "cultura" se aplica al individuo humano. Así, una persona culta es una persona cultivada, sabia[1], que se ha perfeccionado a sí misma desde el punto de vista intelectual. La cultura en sentido subjetivo, entonces,

1 "Sabio" para el pensamiento clásico no es el erudito que alberga una gran cantidad de conocimientos parciales y fragmentados. Tampoco es el experto. "Sabio" es el que sabe dar cuenta del sentido último de la existencia humana. Así, la sabiduría implica un saber especulativo, pero también práctico de índole moral. "Sabio" es el cultivado en el espíritu.

hace referencia al "desarrollo moral e intelectual de la persona humana" (García 2003: 196).

> [Por] eso la cultura subjetiva no se refiere únicamente al desarrollo biológico del hombre, sino también a los aspectos morales e intelectuales de la persona. La maduración personal supone un cultivo de ella misma, el desarrollo de sus facultades cognoscitivas y políticas. Este desarrollo personal, llamado proceso de personalización, se cumple mediante la asimilación del lenguaje, las costumbres y las instituciones que le hace participar en los valores humanos de la cultura (García 2003: 196).

Dimensión objetiva de la cultura

Desde esta perspectiva se estudia las objetivaciones del espíritu del hombre. Aquellas son los productos elaborados por el hombre, expresión de su racionalidad y libertad, tales como las obras de arte, la producción literaria, las instituciones jurídicas y educativas, el lenguaje, los avances tecnológicos, etc.

Esta objetivación o producción cultural no es única ni uniforme. Porque las realizaciones concretas dependen también de los condicionamientos históricos, geográficos, religiosos, etc., de tal manera que obtendremos diversas expresiones culturales propias de la racionalidad y espiritualidad humanas. P. ej., la facultad de comunicarse por medio de algo es natural, como el uso del lenguaje o un conjunto de signos comunicacionales. Pero la realización concreta de esta capacidad varía con las culturas. El idioma concreta es creativo o imaginativo, constantemente abierto.

De modo análogo, el arte está ligado a la visión del mundo de cada cultura, a las costumbres sociales, al canon de belleza que posee cada cultura, etc. El modo de expresar la belleza, el bien y la verdad cambian con la historia y en cada cultura (García 2003: 196).

Hay que conciliar el aspecto subjetivo y objetivo de la cultura. Pues existe estrecha correspondencia entre ellos, ya que "la finalidad de la cultura objetiva es la cultura subjetiva" (García 2003: 196). El hombre cultiva y humaniza el mundo para cultivarse y humanizarse a sí mismo; "cultura significa humanización del hombre y del mundo" (*Idem*).

El hecho cultural muestra que el hombre depende de la cultura, pero por su libertad es capaz de trascenderla. Es cierto que el hombre es deudor de su cultura en la que nace y crece, pero al mismo tiempo es productor de cultura. "Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece" (Juan Pablo II: *Fides et ratio*, No. 71).

Elementos constitutivos de la cultura

Se pueden distinguir elementos materiales (que configuran al hombre y a la cultura en su dimensión material) y espirituales presentes en el fenómeno cultural.

Elementos materiales de la cultura

Desde esta óptica se entiende la cultura como "un modo común de vida gracias al cual el hombre se adapta al medio ambiente y satisface sus necesidades básicas de subsistencia" (García 2003: 198). Se adapta de modo natural al medio ambiente. Pero a la vez el hombre configura ese medio dándole un modo peculiar de ser.

En este ámbito, la perspectiva evolucionista distingue tres factores materiales presentes en toda cultura:

a) Factor genético: Es el factor unido a la configuración racial de un pueblo. Así, la raza es un elemento diferenciador e identificador de las culturas. La diferenciación racial viene condicionada por la herencia genética. La transmisión de los caracteres genéticos en el hombre es mediado por la institución familiar, en la cual la persona se desarrolla como tal (García 2003: 198).

b) *Factor demográfico* (o de medio ambiente): La diferencia racial viene mediada también por el medio ambiente. Las razas humanas varían de una zona a otra de la tierra por factores climáticos o ambientales. Pero esta adaptación del hombre al medio no es pasiva sino activa (*Ibidem*: 198-199).

c) *Factor económico* (o de subsistencia): Son los elementos técnicos mediante los cuales el hombre transforma el mundo natural en su propio beneficio. "En este sentido, una cultura desarrollada es aquella que cuenta con los recursos naturales y técnicos suficientes para el mantenimiento de los individuos que integran esa cultura. El modo de procurarse los medios "útiles" para la subsistencia determina un tipo de cultura u otra [...]" (*Ibidem*: 199).

Elementos espirituales de la cultura

El substrato material es imprescindible para la perfecta comprensión de las culturas; sin embargo, no se trata del factor determinante. Existe el elemento de tipo espiritual. La espiritualidad se expresa en diversos factores peculiares de cada cultura humana. Así:

a) *El lenguaje*: "En cuanto que es vehículo del pensamiento humano, el lenguaje hace posible la comunicación interpersonal. Pero además es el canal de transmisión de la tradición cultural. Lo que nos une con nuestros antepasados culturales es una lengua común. La lengua se constituye como un elemento fundamental y primario de la formación de la cultura, puesto que permite la continuidad de las tradiciones y de los logros del pasado: la lengua transmite en categorías lingüísticas una visión del mundo peculiar a cada civilización y cultura [...]. La lengua lleva consigo toda la historia de una sociedad; es la "sedimentación" de una tradición espiritual y cultural de un pueblo" (García 2003: 199).

b) *El arte*: "El arte es toda obra cultural dotada de belleza". "[...] el arte busca la transformación del mundo en busca de la belleza". No se busca la utilidad, como lo

hace la técnica, sino un fin "inútil", es decir, no ligado a la solución de un problema encaminado a la propia subsistencia (*Ibidem*: 200).

La belleza es un valor que en cierto sentido convierte en fines a los seres que la tienen, porque se vuelven en sí mismos preferibles, a diferencia de lo que sucede con la utilidad (lo útil se quiere siempre para algo distinto a sí mismo) (*Idem*).

Por su relativa independencia con los fines prácticos, el arte supone un desarrollo cultural superior: una cultura demasiado dependiente de la satisfacción de las necesidades vitales se agota en ese esfuerzo. Una cultura que ya dispone de medios de subsistencia puede preocuparse de crear belleza. "El arte, es por otro lado, una continuación de la belleza contenida en la naturaleza: un bloque de mármol en bruto puede resultar bello, pero mucho más lo será después de haberse tallado *La Pieta* de Miguel Angel [...]" (*Idem*).

Y al mismo tiempo, "el arte supone un despliegue de inteligencia y voluntad creativas, en la medida en que transforma una materia dotándola de unas formas y significados nuevos. Por eso podemos definir el arte como 'la actividad humana creadora de belleza'. La creación artística saca belleza donde no la había (crear es hacer algo de la nada), y en este sentido se trata de una actividad, en cierto sentido, divina" (*Idem*).

c) *La religión*: El sentimiento de dependencia con respecto a la divinidad es algo intrínseco al ser humano, y este sentimiento se ve plasmado en las creencias e instituciones religiosas propias de cada cultura. En toda cultura humana se presentan elementos religiosos que la configuran esencialmente. Para muchos autores, la religión es el rasgo principal de la cultura y la configura de manera decisiva. "Una cultura es una comunidad espiritual que debe su unidad a creencias y modos de pensar comunes más que a cualquier uniformidad de tipo físico" (Dawson en García 2003: 200). Según esos autores (Matheiu, Dawson y otros), la organización social propia de cada cultura se encuentra estrechamente vinculada a las creencias religiosas (*Idem*).

Hay otros aspectos que caracterizan un modo de vida propio (vale decir, la cultura) de un pueblo determinado. Estos son las instituciones sociales y jurídicas que regulan la sociedad; las costumbres y tradiciones de un pueblo; los usos sociales y las modas, etc.

> [En] toda cultura humana encontramos una serie de factores de tipo genético, ambiental y económico, junto a elementos artísticos, instituciones jurídicas y educativas, una lengua determinada, unas costumbres sociales, unos valores y unas creencias religiosas, etc.
> Todos estos elementos tienen en común que son causes de expresión y perfeccionamiento de la naturaleza humana (García 2003: 201).

Partiendo de la proposición de que la cultura camba en el Oriente boliviano es una cultura específica, en este trabajo se procura también describir y analizar algunos de esos factores, como el genético, expresado en el proceso del mestizaje biológico; el ambiental manifestado a través de los recursos materiales puestos a disposición de los cambas por una geografía de llanos tropicales, la que a su vez generó determinados usos alimenticios o económicos; junto a otros elementos más espirituales como la forma de hablar el castellano por parte de los cambas, con el aporte de las lenguas autóctonas prehispánicas; algunas costumbres sociales, valores y creencias religiosas.

Enlazados con aquellos conceptos, con las dimensiones y expresiones de la cultura, se utiliza también algunas categorías antropológicas que permiten explicar mejor la etnogénesis de la cultura camba-cruceña, en cuanto a su componente autóctono prehispánico. En efecto, algunos estudiosos de las culturas tropicales de América o Sudamérica, a fin de clasificarlas y distinguirlas mejor de las de otras zonas, como Ribeiro (1982: 159) identifica las "Aldeas agrícolas indiferencias", explicando que los pueblos indígenas que antes de la conquista pertenecían a este tipo de "Aldeas", participaban de una misma forma básica

de adaptación a las regiones tropicales como el área del Caribe, la costa atlántica y la región amazónica de Sudamérica: adaptación lograda por medio del cultivo de las mismas especies, por ejemplo, la yuca, el maíz, maní, tabaco, algodón, etc., y de una tecnología productiva fundamentalmente idéntica en cuanto a su grado de desarrollo, como el cultivo rotatorio y el uso del drenaje. Estos pueblos, en muchos casos, obligados por las circunstancias, las sequías, vivían también de la caza y la pesca. Steward (en Parejas 1979: 120), por su parte, al relacionar el grado de organización y estratificación social con la producción de alimentos y la densidad demográfica, distingue algunos tipos culturales en Sudamérica, tales como las civilizaciones de los andes centrales, los cacicazgos teocráticos y militaristas, los agricultores y pastores del sur de los andes, *los agricultores de las aldeas de los bosques tropicales y los cazadores y recolectores nómadas.*

Siguiendo estas tipologías culturales, Denevan (1980: 80), basándose en Steward y Faron (1959), clasifica a varias tribus o etnias precolombinas, como a los Mojo y Baure de los llanos de Mojos, los Manasí ya extinguidos de los bosques al este de Mojos, los Xaray extinguidos de la región del actual Pantanal de Bolivia y Brasil, y los Paressí de los afluentes altos del Guaporé, como "cacicazgos teocráticos del monte tropical". Por su parte, Parejas (1979: 121), clasifica a la población prehispánica del Oriente boliviano dentro de los "agricultores de las aldeas de los bosques tropicales, con algunas raras y aisladas excepciones, caso de los **sirionós** que corresponden a los cazadores y recolectores nómadas". Por mi parte, he propuesto clasificar a la etnia o parcialidades Mojocosi (Mojos), incluidos los Baure, los Chané, los Tamacocíes, los Guanas, éstos últimos ya extinguidos, dentro de las "Aldeas agrícolas indiferencias", según las entiende Darcy Ribeiro.

El espacio geográfico (*vid.* Lámina 1: Mapa geográfico de los Llanos del Mamoré de Schmieder 1946: 866 en Lázaro de Ribera [1786-1794] 1989: 10) que habitan estas etnias o culturas

tropicales, tiene dos zonas climatológicamente distintas, marcadas por el paralelo 18: clima tropical húmedo al norte y subtropical seco al sur.

> Aunque no se trata de una diferencia muy marcada, este hecho rompe en parte la unidad geográfica del Oriente boliviano. Al norte, coincidiendo en gran parte con los Llanos de Moxos (departamentos de Pando, Beni y norte de Santa Cruz), se da una vegetación exuberante, regada por multitud de ríos navegables en la mayor parte de su curso. El sur (que incluye el sur del departamento de Santa Cruz) presenta grandes extensiones de sabanas y bosque abierto, lo que en el país se conoce con el nombre de *pampa-isla*. La zona norte abarca un territorio que va desde los 10 a los 18 grados de latitud norte, mientras que la del sur -en la que está incluida una estrecha faja de terreno montañoso- va desde los 18 a los 20 grados de latitud sur. La diferencia entre una y otra está marcada por el grado de humedad, mayor en el norte, no existiendo grandes diferencias entre las temperaturas medias anuales (Parejas 1979: 120).

2) Contra la concepción moderna y jacobina de Estado-nación y a favor del nacionalismo cultural postmoderno

El nacionalismo moderno o jacobino francés concibió el Estado como la expresión política legítima de un contrato social entre ciudadanos libres e iguales. Este Estado, para constituirse en nación, tenía que usar, si fuere necesario, la fuerza legítima y otros mecanismos simbólicos, como la educación, y cierto tipo de moral laica, como la solidaridad entre los ciudadanos. De esta manera, el Estado-nación –o la "patria" como le gustaba expresar a los jacobinos de la ilustración francesa – sustituye al rey y a Dios; se coloca por encima del individuo y se presenta como la encarnación del defensor de los derechos del hombre racional. Para cumplir su objetivo de homogeneizar social y culturalmente el comportamiento de los ciudadanos, usará la escuela y otros mecanismos legítimos de dominación y de control como los aparatos represivos estatales: policía, fuerzas armadas,

etc. De esta forma todos tienen que ser "alemanes", "italianos", "españoles", o sea, tener una sola identidad nacional.

Es ese discurso nacionalista ilustrado (racionalista, con su complemento de la "razón de estado" por encima de cualquier hombre y de Dios) el que, por ejemplo, lleva a Hegel a ver el Estado como un fin en sí mismo; como algo que está por encima de los individuos y de la sociedad. Esta concepción típicamente moderna de Estado hace también que Max Weber, un siglo después de Hegel, lo entienda como una relación de dominación de unos hombres sobre otros con el uso de la fuerza legítima. Así, escribe:

> [Como] todas las asociaciones políticas que históricamente le han precedido, [el Estado] es una relación de dominación de hombres sobre hombres, que se sostiene por medio de la violencia legítima [...]. Para subsistir necesita, por tanto, que los dominados acepten la autoridad que pretenden tener quienes en un momento dominan (Weber 1992: 85).

Este autor, en su definición de "nación" introduce el elemento ético de solidaridad. Escribe: "El término nación, tal como es empleado en ciertas circunstancias, implica la posibilidad de que ciertos grupos de personas experimenten un sentimiento de solidaridad especial frente a otros grupos" (Weber 1987: 31).

De ahí se infiere y actuará políticamente en dos direcciones: una, centralizar fuertemente el Estado; dos; cualquier vestigio o presencia de diversidad étnica o cultural será vista como una amenaza a la unidad de la patria y a la construcción del Estado-nación. Por ende, tiene que ser eliminada o bien asimilarse a la identidad nacional (u oficial).

Ese nacionalismo moderno estatal y "estatalista", es decir, aplicado desde el momento en que los ilustrados o jacobinos de todas las latitudes se hacen con el poder político del Estado, es el que se

adopta y pone en vigencia en los Estados latinoamericanos desde el siglo XIX y durante casi todo el siglo XX. En este sentido, Vila de Prado (2008: 14) escribe: "[...] Los estados latinoamericanos son casi siempre el producto de un acuerdo (pactado entre regiones y pueblos). Posteriormente, gobernantes e historiadores tejerán relatos para dotarlos de legitimidad".

Esa visión de nacionalismo y Estado homogeneizante explica porqué se combatió y eliminó a varios grupos étnicos en Chile, Argentina, EE.UU. En Bolivia, por ejemplo, el ejército "nacional" (y subrayo lo de "nacional") le hizo una guerra cruenta a los Chiriguanos de la Cordillera (Chaco), venciéndolos en la batalla de Kuruyuki en 1892. Este mismo nacionalismo (altoperuano, es decir, defendido y difundido por los collas desde los andes bolivianos) llevó a ver a los indígenas del Oriente boliviano como "salvajes", sin cultura. *Ergo*, sujetos a ser colonizados por gente extranjera (particularmente europea) o collas (sobre todo quechuas y aimaras). Adoptando este nacionalismo (con influencia del nacionalsocialismo alemán), el MNR encabezó la Revolución Nacional de 1952 aplicando la Reforma Agraria, la nacionalización de las minas, etc. (*cfr.* Klein 1991: 233 - 250). Es ese nacionalismo estatal andino el que ha pretendido, por medio de la educación y de otros aparatos ideológicos y represivos del Estado boliviano, ir negando sistemáticamente el derecho de conocer su historia local o regional, a tener una identidad y defender su cultura a los cambas cruceños, benianos y pandinos (mestizos, indígenas y criollos).

Sin embargo, ese "nacionalismo estatalista" que ha procurado imponer desde el Estado una sola identidad cultural calificada de "nacional", generalmente efectuada por una etnia o cultura predominante que se ha hecho con el poder estatal, homogenizante, no ha podido ir en contra de la diversidad geoantropológica y cultural que tienen la mayoría de los Estados del mundo. El discurso del multiculturalismo difundido desde los EE.UU, el pensamiento postmoderno de algunos pensadores franceses

defensores del disenso, lo diverso, lo heterogéneo, la democracia del respeto al derecho de las minorías étnicas o culturales a tener su propia identidad y el resurgimiento del nacionalismo étnico o el nacimiento del nacionalismo histórico-cultural (que es algo así como un neo romanticismo político), ha llevado a hablar y defender la existencia de diversas naciones preexistentes a la formación o construcción de los Estados modernos. Este último nacionalismo también se lo llama *nacionalismo identitario*,[2] porque se basa en una identidad étnica o cultural formada históricamente en algún espacio de la tierra. Roca, de alguna forma, lo expone cuando escribe en contra del nacionalismo estatal español y en defensa del nacionalismo catalán, así:

> Todo sentimiento nacionalista descansa en la defensa de una identidad. Ciertamente, no sería éste el caso de los nacionalismos imperialista o de agresión, que se fundamentan en la pretensión de superioridad de un pueblo, de una raza, de una religión, para imponerse a las demás, para destruir su historia, su cultura, su lengua y sus costumbres. Éste no es el caso del nacionalismo catalán, vasco o gallego; éstos son claramente nacionalismos cuya razón de ser descansa únicamente en la defensa de la propia identidad, agredida o ignorada, oprimida o perseguida, pero que nunca ha pretendido –o, en todo caso, no pretende – negar la identidad de los demás (Roca Junyent 1997: 66).

3) El derecho de autodeterminación de los pueblos o naciones es un derecho humano y político de desarrollarse en libertad

En ese marco de entender al hombre inserto en un lugar concreto y sus costumbres, vale decir, en una cultura específica; de aceptar el nacionalismo histórico-cultural sustentado en una identidad étnica o cultural; de asumir los derechos humanos de libertad e igualdad, de tener una identidad cultural, se opta también por

2 Se le denomina también "nacionalismo sin estado" o "minoritario" (o "periférico"); éste último a veces es sinónimo de "regionalismo", aunque algunos autores hacen la diferencia entre un movimiento nacionalista minoritario (periférico) y uno regionalista (*cfr.* para las aclaraciones respectivas, Moreno (2008: 12-15).

el principio de autodeterminación como un derecho humano, entendido de la manera como Obieta (1985: 85) lo percibe:

> Hablar, por consiguiente, del derecho de autodeterminación de los pueblos es lo mismo que hablar del derecho que tienen los pueblos a su libertad. Pero como los pueblos no son en realidad más que colectividades específicas de personas humanas, la libertad de los pueblos no es otra cosa que la transposición al plano colectivo de las libertades individuales que poseen por su esencia las personas que los constituyen. El derecho de autodeterminación de los pueblos es pues una forma particular de expresar colectivamente el poder de autodeterminarse del que gozan todos y cada uno de los miembros de un pueblo.
>
> . . . . .
>
> Si, pues, la libertad individual es el derecho humano por antonomasia, necesariamente el derecho de autodeterminación de los pueblos, que no es más que la expresión colectiva de esa misma libertad individual, tendrá que ser también un derecho humano. En esa libertad se halla el primer hecho natural, o primer fundamento, en el que se basa la naturaleza jurídica del derecho de autodeterminación como verdadero derecho humano.

El derecho humano de autodeterminación viene casado con el derecho político que tiene todo pueblo o nación a desarrollarse libremente en el aspecto social, económico y cultural, tal como se lo estableció en los años 60 del siglo XX, en la Asamblea General de la ONU que llegó a declarar:

> 2. Todos los pueblos tienen el derecho de libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural (ONU en Obieta 1985: 53).

Es más, ese derecho de libre determinación en sus formas de ejercerlo posibilita el "establecimiento de un Estado soberano

e independiente, la libre asociación e integración con un Estado independiente o la adquisición de cualquier otra condición política libremente decidida por un pueblo" (Declaración de la Asamblea General de la ONU aprobada el 24 de octubre de 1970 en Obieta 1985: 53).

4) Contra el colonialismo externo e interno estatal

El derecho de libre determinación como derecho humano y político de un pueblo que puede o no formar parte de un Estado soberano actual, lleva a rechazar categóricamente el colonialismo externo e interno. El primero se da cuando un Estado (o imperio) conquista y domina para su propio beneficio a otro Estado, o también a otro pueblo o nación. El segundo sucede dentro de un Estado, sobre todo si tiene la condición real y constitucional de pluricultural o plurinacional –como el caso del Estado de Bolivia –, cuando una etnia o pueblo se hace con el poder estatal y aprovechándose de los recursos económicos y financieros que tiene, de los aparatos ideológicos (p. ej., la educación, la tv., la prensa escrita oficial como un periódico, radio emisora...) y represivos (p. ej., la policía y las fuerzas armadas, esto es, de las armas para ejercer la violencia física por las balas), busca por todos esos medios y otras formas (p. ej., subiendo los impuestos a una región o territorio, o quitándole los recursos económicos vía decretos, o inclusive usando aparentemente unas leyes justas), eliminar a un pueblo, cultura o etnia o, en su defecto, hacer que ésta se asimile a la cultura o nación que históricamente o por coyuntura especial domina en y desde el Estado. En Bolivia, recientemente, la Conferencia Episcopal Boliviana, en su última Carta Patoral, denuncia la tendencia de ciertos sectores y autoridades políticas del actual gobierno de pretender "aimarizar" a las otras culturas bolivianas, yendo en contra del principio ético del respecto a la divesidad étnica y cultural (*cfr.* CEB 2011: 25-26).

Contra este tipo de colonialismo interno, la ONU defiende a todo pueblo o territorio que podría estar o caer en situación de colonia interna.

> El territorio de una colonia u otro territorio no autónomo tiene, en virtud de la Carta de las Naciones Unidas, una condición jurídica distinta y separada de la del territorio del Estado que lo administra, y esa condición jurídica y separada conforme a la Carta existirá hasta que el pueblo de la colonia o el territorio no autónomo haya ejercido su derecho de libre determinación de conformidad con la Carta [...] (ONU en Obieta 1985: 53).

En el caso del Estado boliviano, dirigido y administrado por los altoperuanos, ha visto históricamente el Oriente boliviano (la ex Gobernación de Moxos o Santa Cruz, hoy el territorio camba de Santa Cruz, Beni y Pando), como un territorio de colonia, o sea, como si en este territorio no hayan existido etnias o culturas, eso que Parejas (1979) llama "área cultural" formada desde tiempos precolombinos, pero sobre todo, a partir de la colonia española en este espacio de Sudamérica meridional tropical. Así, desde el siglo XIX se concibió el norte amazónico de Bolivia (lo que era el Acre, hoy Pando y el norte del Beni) como "Territorios de Colonias" o espacios para ser colonizados (*cfr.* García Jordán 2000: 53-100; Lehm 1987: 212). Añadiendo a esa actitud política y legal colonialista interna un discurso para legitimar una serie de medidas administrativas y jurídicas en contra de las etnias o pueblos del Oriente boliviano; así afirmando permanentemente que era un "territorio de salvajes", por ende, sin cultura; que sus tierras eran baldías, por tanto, sin población o sin pueblos; que en general los cambas (indígenas, mestizos y criollos cruceños, benianos y pandinos) no tienen cultura, por consiguiente, hay que imponerles la cultura colla a través de la educación; que las tierras de ese territorio son legalmente del Estado, *ergo*, se las puede quitar a los cambas para entregárselas a los quechuas, aimaras o cholos de los andes boliviano. Esa política, con su discurso y acciones contra el Oriente boliviano, viendo a los cambas y su territorio como sujetos de colonización, por parte de las elites políticas e intelectuales andinas, ha sido permanente, y hoy continúa con más fuerza y agresividad con el gobierno maxista-

leninista-jacobino-indianista. Esto, por supuesto, es condenable desde el principio o derecho humano de autodeterminación de los pueblos, el derecho humano a tener una identidad cultural o étnica, la ética racional de la tolerancia y el respecto al Otro distinto.

He ahí otra razón importante por la que se emprendió este estudio. Pues, se busca presentar la realidad de la formación (histórica y dinámica) de la cultura cruceña-camba caracterizada por el mestizaje en el Oriente boliviano. ¿Cómo se entiende el mestizaje en el Oriente boliviano?

5) El mestizaje

Hoy posiblemente hay muchos pueblos o sociedades en el mundo que se aprecian de ser mestizos. Ahora bien, no todos los mestizajes son iguales. Podrán ser parecidos, pero cada uno tendrá sus matices y rasgos particulares por razones diferentes: el clima, los idiomas que se fusionaros o influenciaron, pigmentación de la piel de hombres y mujeres que se mezclaron...Hasta por la historia económica, social y política, los mestizajes son distintos también. Esto es lo que sucedió con el mestizaje (biológico y cultural) en América –particularmente en hispanoamérica (o "latina" como prefieren llamarla otros). Esto se pretende primero indicar, partiendo de este extenso fragmento que se extrae del texto de Vázquez Machicado ([1952] 1992: 129-130):

> El signo de la perpetuación biológica de los conquistadores de América y del proceso colonial subsiguiente, fue el mestizaje. En los primeros viajes no venían mujeres y los tripulantes de la *Santa María*, fueron quienes iniciaron la fusión de las razas en gran escala; voluntariamente quisieron quedarse en la Española y allí, en el fuerte de Navidad dejólos Colón. Cuando retornó el Almirante en su segundo viaje, no encontró vivo a ninguno, pero ya la simiente castellana había comenzado a proliferarse, puesto que la lujuria desenfrenada de aquellos peninsulares fue una de las causas para que los indios, sacados de su natural

apacible por tanto abuso y atropello, hayan asesinado a todos.

Prosigue el mismo fenómeno en todas las Antillas, la conquista en México, el Darién y Tierra Firme. No sólo significaba la satisfacción del más poderoso de los instintos, sino también y cosa muy importante, un medio coadyuvante de sujeción política. Atacábase así, y en forma pacífica, a los indios en su raíz biológica misma y se formaba un elemento de población que colaboraría al mejor dominio de esas tierras. En forma inconsciente, la lasciva española que no entendía de discriminaciones raciales, contribuyó en forma valiosa y positiva al asentamiento del poderío hispánico en tierras del Nuevo Mundo.

Además, y por lo que a las razas primitivas se refiere, existía aquello de la entrega de sus mujeres e hijas al recién llegado, cuando se lo recibía como amigo, y que en su creencia ritual constituía un lazo de unión, de parentesco con el extranjero, costumbre de origen eminentemente religiosa y que aparece en muchos pueblos europeos y asiáticos como prostitución sagrada.

Este hecho se lo encuentra en toda la conquista. Al azar citaremos únicamente el caso de los tabascos de Nueva España cuando después de una sangrienta derrota entregaron a Cortés en señal de paz, veinte esclavas, entre las cuales se hallaba la famosa Malintzin, o sea doña Marina después de bautizada. Cabeza de Vaca lo halló entre los Aperues del Paraguay como entre los Xarayes de los territorios orientales del actual departamento de Santa Cruz. Se repitió con Irala, y cosas muy interesantes al respecto cuenta el primer cronista del Río de la Plata. No cabe duda que ello constituyó un factor más del mestizaje, ya que dejando de lado su aspecto ritual y místico, pasaba al de la licencia más desvergonzada.

Particularizando el fenómeno del mestizaje más en Sudamérica, como en el virreinato del Perú (Bajo y Alto Perú) y en el Río de la Plata (hoy Paraguay y Argentina) durante la época colonial, Vázquez Machicado ([1952] 1992: 132 – 133), continúa diciendo:

Fuera de la convivencia de soldados y capitanes con las indias del Perú, tenemos entre otros casos, como muy notable, el amancebamiento de Francisco Pizarro con la *ñusta* Añas, hermana de Atahuallpa, la misma que fue bautizada con el nombre de Angelina y después casada con Juan Betanzos, uno de los primeros cronistas de la conquista. Domingo Martínez de Irala, de los conquistadores del Río de la Plata, en su testamento fechado en Asunción el 13 de marzo de 1556, declara dejar ocho vástagos en las indias María, Juana, Agueda, Leonor, Escolástica, Marina y Beatriz, todas sus criadas, excepto Beatriz que era sirvienta de Diego de Villapando.
En la Asunción de los primeros tiempos, la poligamia más descarada y admitida por todos era lo normal [...].
El cruce de españoles con estas indias de llanos y bosques dio un resultado curioso. Esbeltos y vigorosos estos indios de enorme fuerza física, eran muy débiles biológicamente hablando, puesto que su sangre no resistía ni resiste dos ni tres generaciones de cruce, desapareciendo por completo para dejar sólo el tipo blanco que se presenta con todas las características externas de una pureza racial que está muy lejos de tener. El primero que en forma científica llamó la atención acerca de este fenómeno en el Paraguay, que es exactamente el mismo del oriente boliviano, fue don Félix de Azara en un trabajo de 1806.
"Los conquistadores -dice [Azara]- llevaron pocas o ninguna mujer al Paraguay y uniéndose con indias resultaron una multitud de mestizos, a quienes la corte declaró entonces por españoles. Hasta estos últimos años puede con ventaja decirse que no han ido mujeres de fuera, ni aun casi hombres europeos al Paraguay, y los citados mestizos se fueron necesariamente uniendo unos con otros, de modo que casi todos los españoles allí, son descendientes directos de aquellos mestizos".[3]

Sin embargo, ese mestizo indohispano (o indoeuropeo) durante varias décadas de la colonia española en América fue mal visto

3 *Cfr.* la referencia al texto original y ampliar esta idea de Azara (1943, Cap. XII: 165; Cap. XIV: 192)

y hasta marginado de la sociedad colonial.[4] Quizás por esto el mestizo americano contribuyó significativamente al proceso de las luchas por la independencia de América de la corono española.

Contemporáneamente, este mestizaje ha sido más reconocido y revalorado, aunque con distintos sentidos y fines. Así, sobre todo en la zona andina de Bolivia, del indohispano andino boliviano se ha escrito y dicho varias cosas. Pero fue a partir de la Revolución de 1952 que las elites políticas andinas comenzaron a ver al mestizo como el fundamento de la "nación boliviana". "Somos un país mestizo" pensaban los nacionalistas altoperuanos. "[...] Lo mestizo en esta versión representa una abstracción homogeneizante que pretende trascender múltiples conflictos sociales heredados desde la colonia..." (Autodeterminación en Susz 2005: 249). Ahora bien, esos nacionalistas bolivianos o sus ideólogos, a la cabeza del MNR, cuando tocaban o pensaban en el mestizaje, tenían como referente el mestizo (el "cholo") altoperuano. Poco o nada tomaban en cuenta al camba indígena o mestizo del Oriente boliviano: un mestizo o mestizaje distinto por fusiones étnicas, geografía, historia, mentalidad, forma de ser y de pensar. Así, el mestizo-cholo de los andes boliviano, según algunos autores andinos, como el caso de Diez de Medina, sería la base de la nueva patria, tal como se lo entiende en el comentario siguiente sobre sus ideas:

4 "Temprano, en el siglo XVI, los administradores coloniales comenzaron a presentir que el sistema explotaría en algún momento, lo que les dio pie para identificar a los mestizos como potenciales revoltosos e insubordinados. Dirigiéndose al Rey desde Lima, el Lic. Castro escribía en 1567: 'Hay tantos mestizos en estos reinos, y nacen cada hora, que es menester que Vuestra Majestad mande enviar cédula que ningún mestizo ni mulato pueda traer arma alguna ni tener arcabuz en su poder, so pena de muerte, porque esta es una gente que andando el tiempo ha de ser muy peligrosa y muy perniciosa a este tierra" (Susz 2005: 250). "En Madrid el 20 de noviembre de 1578, Felipe II disponía que no se nombre a los mestizos como Protectores de Indios" (Vázquez Machicado [1952] 1992: 131). Este mismo rey en 1588 establecía la posibilidad de ordenar sacerdotes mestizos, pero sólo después de averiguar si eran hijos legítimos, y habían sido bien instruidos, si eran hábiles y capaces. En el siglo XVII continuaron haciéndose prescripciones contra los mestizos y mulatos; ambos no podrían acceder a cargos públicos, como por ejemplo, cumplir la función de escribanos y notarios (*Idem*). Recién a partir del siglo XVIII los mestizos serán tomados en cuenta en los censos que las autoridades coloniales mandaban hacer.

> Con relación a Diez de Medina: Quien haya leído sus obras descubrirá en todas ellas, como un tema obsesivo, el del nuevo hombre que es y será el mestizo. La nueva patria, la Montaña, es pues la patria mestiza. Sobre el indio de hoy, nada más que la triste imagen tradicional. No nos engañemos cuando oigamos a Diez de Medina glorificar al indio. Es el indio de antaño, constructor de Tiahuanaco, al que él se refiere. Porque el indio de hoy, el que constituye la gran masa del pueblo de Bolivia, es un despojo. El idealismo utópico, propio de su formación y grupo sociocultural, hace que Diez de Medina sueñe con una patria distinta, animada por el espíritu ancestral del indio, patria de blancos y mestizos (Susz 2005: 260).

Para el caso del mestizaje cruceño-camba,[5] y, en general, en

5 En este trabajo se usa el término *camba* en sentido genérico para denotar a todo nativo o indígena habitante de la ex Gobernación de Moxos o Santa Cruz creada en 1560, sin hacer distinción de la familia lingüística a la cual pertenecía cada uno de ellos. Aun cuando dicho vocablo aparece a fines de la década del 70 del siglo XVII en la "Relación de la provincia de Mojos" del Hno. jesuita José del Castillo ([ca. 1676] 1906), ya es posible utilizarlo desde la segunda mitad del siglo XVI para referirse a ese proceso de mestizaje que otros autores llaman indohispano, español-indio, indo-blanco, o bien, cruceño-indígena. El término con el tiempo, sobre todo a partir del siglo XVIII, también se comenzó a usar para referirse al "mestizo cruceño". De ahí que se ve más apropiado usarlo para especificar ese proceso peculiar de mestizaje desde 1560 o 1561 hasta el siglo XX en lo que se conocerá a partir del siglo XIX el Oriente boliviano. O sea, la expresión "cruceño-camba" para caracterizar ese mestizaje que se estudia, es la más apropiada a mi entender. Remito a un artículo un poco largo que hice entre el 2009 y el año 2010 respecto al significado histórico que fue adquiriendo la palabra "camba", y que aparece como Cuaderno de Trabajo No. 2 en la web: www.nacionalismocamba.com o en www.igualitarios.com (sólo espero que estas páginas webs tengan "larga vida" para que el texto lo pueda leer el interesado). Sin necesidad de forzar la extensión del vocablo camba, es posible también considerar como pueblos, etnias o "culturas cambas", a los que habitaban hasta 2000 msnm en las montañas (o tierras altas al oeste de los llanos chaco-amazónicos, pues, los usos y costumbres de aquellas sociedades tanían mucha similitud con las culturas amazónicas del Mamoré o de los llanos de Mojos, de Chiquitos y del Chaco boreal, que con los pueblos andinos o del kollasuyo. Si algunos de aquellos pueblos aceptaron la presencia quechua o incaica en sus territorios, eso ocurrío de manera tardía, esto es, pocos años antes de la llegada, conquista y destrucción de la sociedad inca por parte de los españoles. El hecho de que algunos de esos pueblos o etnias hayan servido de intermediarios en los intercambios de bienes entre "serranos" (incaicos o collas) y "llaneros" (o cambas), a ningún grupo humano les da el derecho de considerar el territorio del otro como si fuese espacio conquistado por aquel o este. Estudios sobre ese intercambio, que no estuvo excento de conflictos, entre andinos y amazónicos, *vid.* en Saignes – Renard-Casevitz – Taylor (1988) y Viola (1992-1993).

el Oriente boliviano, es oportuno citar, luego comentar y contextualizar estos fragmentos del escritor colombiano William Ospina (2009: 46-47):

> a) Lo bueno que tiene para nosotros ir a Europa es el comprender que no somos europeos, porque si tardamos en descubrirlo, los franceses, los españoles o los alemanes se encargarán de recordárnoslo. Volvemos entonces a América a descubrir de verdad quiénes somos, y empezamos a encontrar un sentido para la palabra mestizaje.
> b) [...] Sin que importe el color de la piel, los nacidos en América somos algo más que españoles, participamos de un mestizaje que puede ser racial pero que es sobre todo cultural, el sentimiento de pertenencia a un mundo distinto, en gran medida todavía desconocido, la certeza de no poder reclamarnos de ninguna pureza racial, idiomática o cultural.
> c) La lengua que hablamos no es la que llegó de Europa, está llena ahora de matices distintos, tiene otro modo de nombrar las cosas, otra manera de pensar, otra respiración y otro ritmo. La religión católica está entre nosotros llena de sincretismo [...]. Y basta ver nuestra literatura para entender que *Pedro Páramo*, *Cien Años de Soledad* o el *Aleph* de Borges no habrían podido escribirse en España.

El fragmento "a" del texto de Ospina se lo deja tal cual. Los otros dos, se los reescribe a continuación a fin de contextualizarlos en el Oriente boliviano que es parte de la Sudamérica meridional tropical.

b) "Sin que importe el color de piel", sí, así es, "los nacidos en América", y en el Oriente boliviano (Santa Cruz, Beni y Pando), somos algo más que españoles y algo más que indígenas, pues participamos de un mestizaje que no sólo es racial sino que es también y, sobre todo, cultural. Somos distintos no solamente como americanos sino, además, como sudamericanos y como cambas chaco-amazónicos; y participamos de una certeza de no poder reconocernos de ninguna pureza racial, idiomática o

cultural, aunque sí nos distinguen ciertos rasgos de nuestra piel, la forma de hablar el español (por ejemplo, usamos el voceo como pronombre y lo pronunciamos de manera distinta a como lo hacen otros pueblos o naciones de Latinoamérica que también usan el "vos"), y muchas pautas culturales propias condicionadas por la región de llanos tropicales donde al camba le ha tocado nacer, procrearse, vivir, crecer, educarse, trabajar, luchar, anhelar, etc.

c) La lengua que hablamos, por ejemplo los cambas, no es exactamente la que llegó de Castilla o España, antes bien está llena de matices distintos, tiene otros modos de nombrar y significar las cosas y seres, esto nos hace pensar diferentes; tiene otra acentuación o pronunciación, otra respiración, otro ritmo. Esto se nota en la forma propia de hablar la lengua española de los cambas (cruceños, benianos y pandinos) en el Oriente boliviano. Se reitera, voceamos, no tuteamos en nuestros "juegos lingüísticos cotidianos". Decimos, por ejemplo, "vos me querés", no "tú me quieres". Usamos muchos modismos propios para comunicarnos entre los que formamos esta "comunidad camba". Por ejemplo, decimos "tenés la cara amarilla como una papaya"; "esa peladinga tiene las piernas como de tibibi". La religión católica está llena de sincretismo. Sí, en muchos lugares de América. Pero poco en el caso del Oriente boliviano. Pues, los jesuitas, expertos en evangelización, extirparon de raíz muchas prácticas que ellos llamaban "paganas", "idólatras" u "obras del demonio", a través de las misiones de Mojos y Chiquitos y en la Cordillera las misiones franciscanas se encargaron de hacer lo suyo también. Lo que no nos hace menos cristianos ni menos tolerantes en el ámbito religioso. Basta ver nuestra literatura para entender que *Paquito de las Salves* de Marceliano Montero, *Santos Noco* de Horario Rivero Egüez, *Siringa* de Juan B. Coimbra, *La Virgen de las Siete Calles* de Alfredo Flores Suárez Arana han sido escritas para expresar nuestro contexto subcontinental, regional o local. Estas obras cambas no se la habrían escrito ni en España ni en la zona andina de Bolivia, menos en Argentina

o en Chile. Sólo se las escribieron en y para el Oriente boliviano, por escritores cambas que pertenecieron a una sociedad y cultura camba particular, que tiene su historia, valores, tradiciones, su propio mestizaje, su forma de ser, de usar la palabra y relacionarla con las cosas o seres, sus esperanzas, etc.

Ahora bien, el mestizaje, por lo que se infiere de lo anterior, incluye dos aspectos que pueden presentarse juntos o separados. Uno, el biológico que consiste en la mezcla o fusión genética de grupos raciales o étnicos. Dos, el mestizaje cultural producido por el contacto de poblaciones o pueblos diferentes que intercambian elementos culturales como ser idiomas, mitos, leyendas, técnicas agrícolas, valores, ritos, bienes económicos, etc. Del resultado de ese proceso han emergido culturas originales o nuevas y en dinamismo continuo (*cfr.* Dory 2009: 47-48).

En el caso cruceño o camba se dieron ambos tipos de mestizaje por diversos motivos. El biológico se dio porque, según coinciden algunos autores (Vázquez Machicado [1952]1992; Parejas 1979; García Recio 1988), entre la hueste conquistadora de lo que fue la Gobernación de Moxos o Santa Cruz, creada en 1560, no figuraban mujeres españolas. Es razonable aceptar la primera parte de la siguiente afirmación de Vásquez Machicado ([1952] 1992): "Los primeros nativos de Santa Cruz de la Sierra fueron pues frutos del mestizaje entre la gente de Cháves y Manso que la poblaron y los indios del lugar o las que lo acompañaron de antiguo". No así la segunda parte que incluye a la gente de Manso mestizándose con nativos del Chaco, pues, este capitán y sus soldados al poquísimo tiempo de fundar la ciudad Santa Domingo de la Nueva Rioja a orillas del río Parapetí en 1563 fueron muertos por los chiriguanos. Asi que tiempo para procrear hijos mestizos no lo tuvieron. Ahora bien, sobre el mestizaje cruceño-camba, sí es posible aceptar esta otra certeza: que un buen número de los acompañantes de Cháves eran ya mestizos nacidos en la provincia del Paraguay o Asunción, esto es, eran hijos de los primeros conquistadores españoles con mujeres

guaraníes del Paraguay (*cfr.* Dory 2009: 48). En efecto, junto con los 27 españoles que vinieron con Cháves desde Asunción en 1564, a poblar Santa Cruz de la Sierra "la Vieja", llegaron algunos "hijos de la tierra" del Paraguay. Y es casi seguro que estos "hijos de la tierra" asuncenos eran nativos guaraníes y mestizos, pues los españoles hacían 30 años que venían mezclándose biológicamente con mujeres guaraníes del territorio del actual Paraguay a falta de mujeres españolas o europeas en aquella época.

El mestizaje hispanoasuncenocruceño-camba se dio porque, según Dory (2009: 48-49), las características de los nativos del Oriente boliviano (o ex Gobernación de Santa Cruz), facilitaron este proceso. Así, salvo quizás el caso de la cultura de los Mojos-arawak, los Baures-arawak, las otras culturas carecían "de organizaciones políticas estatales complejas". Esto hizo que el intercambio cultural en los llanos desembocara "en la constitución de un conjunto de técnicas agrícolas, guerreras, de transporte, viviendas, artesanales, etc. poco sofisticadas pero bien adaptadas a las condiciones geo-climáticas imperantes". Este proceso que se dio en una sociedad de frontera, como lo fue la cruceña, "permanentemente amenazada por peligros internos (chiriguanos) y externos (bandeirantes portugueses) y además alejada de los centros de poder colonial", y por eso, condicionada a solucionar los problemas de "supervivencia (alimentaria y militar)", sin embargo, no facilitó "las condiciones de desarrollo de una cultura intelectual sofisticada", inhibidora en el surgimiento de una tradición letrada y reflexiva, en el ámbito cruceño, tan decisiva a la hora de consolidar su voluntad de autodeterminación, si acaso, desde el momento mismo de las luchas por la independencia de la corona española y de la República de Bolivia en el siglo XIX.[6]

6 Lo observación de Dory de que en la sociedad cruceña no se dieron "las condiciones de desarrollo de una cultura intelectual sofisticada", es una certeza que, sin embargo, se la tiene que matizar y contextualizar mejor. Es cierto que durante la colonia no se desarrolló esa "cultura intelectual compleja", aun cuando los cruceños no se hayan descuidado por darle el mínimo de escuela a sus hijos (a) durante ese periodo y también en el siglo XIX, cuando Santa Cruz, como territorio y pueblo, comenzó a formar

Ahora bien, ese proceso de mestizaje biológico cultural cruceño-camba explica la etnogénesis[7] de la nacionalidad cruceña-camba, que comenzó básicamente en la Gobernación de Moxos desde la fundación de las primeras ciudades en los inicios de la vida colonial española en esta parte meridional de Sudamérica tropical, como

parte de Bolivia. Pero, cuando en la época republicana, tuvo el mínimo, al menos, de intelectuales cruceños, como el caso de Gabriel René Moreno y otros, éstos por falta de universidad en el medio, tuvieron que desarrollar sus capacidades intelectuales o literarias en otras regiones o países, siendo desconocidos en el medio cruceño, o bien, como hijos de su época histórica, no tuvieron la claridad suficiente para pensar Santa Cruz y el Oriente boliviano desde otros paradigmas. Lo que no significa que no hayan visto a la sociedad cruceña diferente a cualquier otra sociedad regional de Bolivia, como lo hizo, por ejemplo, el mismo René Moreno y Nicomedes Antelo. Pero a todo esto hay que sumarle el uso de la fuerza militar por los altoperuanos para reprimir a los cruceños o cambas cuando éstos, en defensa del Pueblo cruceño o del Oriente boliviano, se atrevían a pensar y proponer el cambio en la estructura u organización del Estado de Bolivia, como sucedió con el fusilamiento del abogado, pensador y político Andrés Ibáñez en 1876. Esta represión militar contra los cruceños, acompañado del apelativo de "separatistas", "secesionistas", que buscaban un cambio político del Estado ha hecho que a partir del siglo XX, la *intelligentsia* cruceña no crezca más y sea muy ambivalente o ambigua en sus escritos o discursos políticos referidos al Estado boliviano. De esta manera hoy se ha llegado a esta situación: muchos cambas cruceños y benianos, son profundamente regionalistas y defensores de los intereses del Oriente boliviano, pero profundamente bolivianos. Esto se nota en expresiones como estas: "no tenemos que pedir permiso a nadie para ser bolivianos", o esta otra: "Los cruceños somos bolivianos porque nos da la gana". Es decir, en estas frases se oculta aquel temor de ser calificados de "separatistas", por eso el interés de "ser bolivianos", pero también se manifiesta que se "es cruceño o camba".

7 La etnogénesis de una etnia, pueblo o nación "significa ese proceso mediante el cual se conforman, en periodos históricos más o menos largos, las etnias que son grupos humanos que se reconocen (y son reconocidos por los miembros de otros grupos) como portadores de rasgos físicos y culturales propios y distintivos. Cada etnia tiene un nombre con el cual se designa, (que puede diferir, del término con el cual es designada por otros), una serie de valores y representaciones colectivas (mitos, códigos de comportamiento, narraciones históricas, etc.), así como particularidades lingüísticas (idiomas diferentes, dialecto o habla regional) religiosas, tecnológicas, etc. Cuando una o más etnias asumen sus especificidades, realizan un esfuerzo consciente de reflexión y profundización de los diferentes aspectos (históricos, antropológicos, geográficos) que conforman sus identidades y además, expresan una voluntad de autodeterminación que presupone la autonomía (gobernarse por sus propias normas), están en condiciones de acceder a la categoría de nación. Este camino, mediante el cual algunas etnias llegan a ser naciones, es decir, a pretender regirse en función de sus propias leyes e instituciones, én el marco de un Estado propio o de una confederación de características variables, llamado 'proceso nacionalitario', suele desarrollarse durante largos periodos de tiempo, generalmente durante varios siglos con fases de aceleración que suelen suceder cuando la nación en formación (que todavía es sólo un "pueblo") experimenta agresiones y amenazas por parte de otros grupos o de un Estado que ejerce prácticas de dominación y discriminación de índole colonial" (Dory 2009: 50-51).

la ciudad de Santa Cruz de la Sierra fundada el 26 de febrero de 1561 por Ñuflo de Cháves y la hueste de conquistadores venidos desde la provincia del Paraguay o Asunción.

En el caso cruceño-camba, ese proceso de mestizaje biológico y cultural, entonces, se generó entre dos componentes humanos básicos, cada uno portador de prácticas y tradiciones culturales cuya historia se inscribe en procesos civilizatorios milenarios. En efecto, por un lado estuvo el componente indígena o nativo –al cual desde las primeras décadas de la vida colonial en la Gobernación de Moxos o Santa Cruz se lo puede llamar "camba", pues ésta palabra, como se explicó antes (*vid. supra*, nota No. 5), alude a cualquiera de las diversas etnias que existían en dicha gobernación – representado por grupos étnicos con tecnologías agrícolas y de evolución variable y con formas de organización política que rara vez superaban el nivel de la aldea a la cabeza de un cacique con autoridad relativa. Ahora bien, dentro de este componente "nativo-camba" había algunas etnias o culturas que tenían más predominio, es decir, presencia o importancia por su mayor grado de desarrollo, que pueden ser clasificadas entre las aldeas agrícolas indiferenciadas o las "jefaturas tropicales". Entre éstas estaban, por ejemplo, los Mojos, Baures, Chané y Grigotanos pertenecientes a la familia cultural Arawak, muy extendida y con presencia predominante en gran parte del espacio geográfico o territorio de la Gobernación de Santa Cruz. Luego tenemos las etnias de la familia cultural Tupí-guaraní, varias de ellas mestizadas con o "arawakizadas" sobre todo por los Chané. Y por último, los grupos étnicos Chiquitos de la familia cultural macro-ge o los de la Chiquitania, también muy influenciados por las etnias de origen Arawak. Ahora bien, a pesar de la diferencia cultural lingüística entre dichas etnias o culturas, por las características geográficas del territorio –conformado por tierras llanas, con clima tropical y cálido, etc. – existía una forma de vida a nivel de la cultura material muy semejante entre muchos de esos grupos humanos, parcialidades étnicas o naciones culturales, como se podrá leer en el primer capítulo de este trabajo. Por ejemplo, casi todos tenían

como cultivo principal la yuca y el maíz; casi todos completaban su alimentación cazando animales del monte y pescando de los ríos, lagunas y lagos. A nivel simbólico religioso, casi todos esos grupos creían en diversos espíritus o "seres protectores" de sus familias o cosas naturales que les rodeaban. A nivel de la cultura social, casi todas las etnias o parcialidades tenían un jefe al cual le debían poco obediencia o él tenía poca autoridad ante el pueblo o aldea, salvo en caso de desgracias naturales o de guerra contra otros grupos étnicos. Como dicen algunos etnólogos o etnohistoriadores, eran "sociedades sin Estado". A este mismo nivel casi todas tenían la familia como base de la vida social y, en general, eran más monógamos que polígamos. Como parte de este nivel social, el *Ethos* de estos pueblos o etnias se caracterizaba por la hospitalidad y la vida en libertad. Y como en cualquier cultura, se encontraban también entre ellos algunas prácticas o anti valores que iban en contra de cualquier actitud racional o humana, como aquella de asesinar a uno de los hijos gemelos, como sucedía entre los Mojos, por creer que ambos no podrían ser alimentados por la madre.

El otro componente, el de los españoles, traía en sus genes y su cultura una modalidad específica de civilización, influenciada por rasgos arabo-musulmanes, y también un tipo especial de religión como la cristiana. Vinieron con la espada y la cruz de Cristo, en busca de riquezas naturales y mercantiles como el oro y la plata. Pero al no encontrar esos metales preciosos en el territorio de la Gobernación de Moxos, decidieron quedarse a "poblar y desencantar la tierra", como dijo Ñuflo de Cháves. Con estos fines se vinieron a Santa Cruz de la Sierra los españoles y mestizos nacidos en Asunción del Paraguay.

> [...] La fusión de estas dos corrientes [en realidad tres, si consideramos a los mestizos paraguayos] en un momento y en un lugar determinado [la región de Chiquitos, primero, luego los llanos de Grigotá, más después la Cordillera o el Chaco y con el tiempo el norte amazónico o llanos

> de Mojos, o sea, en todo el Oriente boliviano], engendró una nueva realidad social, cultural y económica que fue transformándose por una sucesión de ajustes adaptativos, tanto a las características físicas del entorno como a la interacciones con los grupos humanos. En el plano demográfico, esta fusión dará lugar al pueblo cruceño [o simplemente "Pueblo camba"], sujeto de un proceso nacionalitario de larga duración y hasta hoy inconcluso [...] (Dory 2009: 52).

Paralelamente a ese proceso de mestizaje cruceño-camba, que afectaba al conjunto de la sociedad cruceña o camba desde su origen, se daba en las etnias de la Gobernación de Santa Cruz cambios considerables (algunas de ellas incluso llegaron a desaparecer completamente como el caso de los Gorgotoquis), por epidemias, trabajos forzados, por asimilación a otros grupos étnicos o aculturación. Una de estas transformaciones que sufrieron varias de estas etnias fue a partir de la experiencia de las reducciones jesuíticas iniciadas en Mojos en 1682 (con la fundación de Loreto como la primera misión), en la Chiquitania en 1691 (con la fundación de San Javier), en el Chaco o Cordillera a partir de 1632, aunque ésta últimas fueron misiones que duraron cortos periodos bajo la autoridad jesuítica.

Con el hecho de reunir en una misma misión a miembros de una o varias etnias o culturas, de generalizar una lengua como idioma oficial, de someter a un conjunto diverso de individuos y familias a una larga y profunda aculturación por medio de la enseñanza y práctica de la fe cristiana católica, los jesuitas llegaron a producir las actuales culturas reduccionales de Mojos y Chiquitos; las mismas que, al igual que las reducciones de los Chiriguanos en la Cordillera, a la cabeza de los jesuitas primero y de los franciscanos después, y más tarde las de Guarayos bajo la tutela de los franciscanos también, contribuirán significativamente en la formación socio-cultural del Oriente boliviano. Esas "áreas culturales" o "culturas reduccionales" (de Mojos, la Chiquitania, el Chaco cordillerano, la de Guarayos), "forjará en los pueblos

de las tierras bajas de Bolivia una propia visión del mundo, de actitudes ante la vida y de relaciones personales e interculturales, que consolidará definitivamente las bases de la sociedad y cultura del oriente boliviano" (Tomichá 2006: 657). Los aportes específicos de estas "culturas reduccionales" a la sociedad camba y su cultura son mostrados también más adelante en este trabajo.

Específicamente, ese mestizaje cruceño-camba para la época colonial ha sido estudiado, aunque no en toda su extensión ni complejidad ni de modo definitivo por cruceños (*cfr.* Vázquez Machicado [1952] 1992; Parejas 1979; Peña y otros 2003), por no cruceños o bolivianos (Dory 2009) y por extranjeros (García Recio 1988). Recientemente el trabajo de Combès (2010a: 52-53) se refiere al tema del mestizaje cruceño-indígena en la segunda mitad del siglo XVI aunque subvalorando su importancia. Esta antropóloga reconoce que en los primeros años de la vida de Santa Cruz de la Sierra (la "Vieja"), sí había mestizos, que eran paraguayos y no cruceños. Pero con el tiempo, "mestizaje sí hubo en Santa Cruz la 'Vieja' y de forma prácticamente obligada por la carencia de mujeres españolas [...]". Ahora bien, "el mestizaje que luego ocurrió operó en un sentido único que reproducía las relaciones de poder: hombre español (encomendero) con mujer indígena (encomendada), y no al revés". Esto es casi obvio. Pero se supone con verosimilitud que también se dio entre hombre mestizo (encomendero, soldado o no) y mujer indígena (encomendada, de servicio o no), o bien poco tiempo después, es casi obvio también, entre cruceños (a) o cambas mestizos (a). Empero este mestizaje biológico (indoespañol), según esta autora, "no llegó a traducirse, al menos en el marco histórico de nuestra investigación [1561-1599 más o menos], en un mestizaje social, en el nacimiento de una verdadera cultura y sociedad mixtas". La autora argumenta que esto fue así porque los mestizos eran parte integrante de la sociedad española, aun cuando algunas autoridades españolas del Alto (Charcas) y Bajo Perú (Lima) se quejaran de que conspiraban contra el orden establecido (tal como sucedía con la Audiencia de Charcas que

desconfiaba de los cruceños por considerarlos en su mayoría mestizos); y además, porque estos mestizos cruceños, según continúa argumentando Combès, generaron movimientos rebeldes que no se pueden "equiparar con rebeliones indígenas y [porque] no tenían en absoluto los mismos motivos". Es más, si algunos de esos mestizos "fueron criados exclusivamente por su madre, integraron a su vez el grupo materno, como un miembro más de tal o cual etnia".

Es mucho pedir y exigir que en una sociedad de frontera como la cruceña, ese grupo de mestizos en, aproximadamente, cuatro décadas, se haya convertido en un "mestizaje social" y en el pivote de una verdadera cultura y sociedad mixta. En 40 años, ¡ciertamente no! Pero en siglo y medio, o doscientos años, sí. Porque la sociedad cruceña-camba, con más de un siglo de existencia se volvió una sociedad o pueblo mestizo. Entonces, no hay que pedirle a ese grupo humano de mestizos cambas, que por ser y para ser tales, tengan que actuar en contra de los blancos o criollos o de los indígenas. Antes bien, se tiene que reconocer este hecho: fueron los mestizos, los hijos de éstos y sus nietos y tataranietos de aquéllos los que con las décadas o en más de 450 años se reprodujeron biológica y culturalmente en la sociedad camba del Oriente boliviano. Otra cosa es que por prejuicios, por ignorancia, por ideas evolucionistas sobre el hombre y las culturas y otros motivos, las elites cruceñas de la sociedad colonial y durante la República hasta al menos la primera mitad del siglo XX, no hayan reconocido su condición biológica mestiza ni que la cultura cruceña o camba sea profundamente mestiza aun cuando hoy esté amenazada de muerte por las imposiciones de la cultura andina vía escuela y educación y por la cultura occidental europea a través de la globalización de los medios y las tecnologías de la comunicación y del comercio mercantil internacional; y además, por algunos estudiosos que sistemáticamente investigan (hay que ver qué temas y desde qué intereses oscuros lo hacen), con el afán de negarles el derecho que tienen los cambas (la mayoría mestizos) de mantener y seguir viviendo su identidad cultural,

que ha sido, es y será la base de la "nacionalidad camba" del Oriente boliviano.

Entonces, mirando el núcleo central de este tema, que es el mestizaje cruceño-camba (o simplemente "camba"), a partir de lo que se dice y escribe, sea en pro o en contra, es posible identificar y ampliar los elementos que han estado presentes en ese proceso desde el comienzo de la fundación de Santa Cruz de la Sierra en la Gobernación de Moxos o Santa Cruz.

1°. Existe el componente de nativos (o cambas) asentados en los alrededores donde se fundó Santa Cruz "la Vieja". Entre éstos se pueden enumerar los grupos étnicos, pueblos, parcialidades o aldeas siguientes: los Chiquitos, Gorgotoquis, Chané, Chiriguanaes, etc. Éstos vivían en un territorio (espacio geográfico o hábitat) con rasgos particulares, como son, en un primer momento, las tierras o provincia de Chiquitos que será parte de la Gobernación de Moxos a partir de 1560. Después se ampliará ese espacio a los llanos de Grigotá desde 1621. A partir del siglo XVIII, a los llanos de Manso o Cordillera. Y durante el siglo XIX, continuando el XX, a los llanos de Mojos y la amazonía del norte beniano y pandino. En este espacio geográfico (hoy el Oriente boliviano), existió como cultura o grupo étnico predominante, los de origen Arawak (como los Mojos, Baures, Chané, Takana, Paresi, Gana y otros) y la Tupí-guaraní, representada por los Guarayos (Itatines), los Chiriguanaes (*Avas*) "arawakizados" y otros. Esos grupos étnicos practicaban también el mestizaje inter-étnico y tenían varios rasgos culturales comunes a pesar de su diversidad lingüística.

2°. Existe un componente español venido desde Europa vía provincia de Asunción o Paraguay en busca de la "sierra de la plata" o del reino de Moxos o Paititi (el Dorado) que llegó, se quedó y se asentó, y después, mestizado, se desparramó con los siglos por la Gobernación de Moxos o Santa Cruz y todo lo que ahora se llama el Oriente boliviano.

3°. Está presente también el componente del mestizo asunceno o paraguayo (hijo de español u europeo en mujeres sobre todo Ava-guaraníes) en ese proceso de mestizaje cruceño-camba.

4°. El componente Guaraní traído desde la provincia del Río de la Plata o provincia de Asunción, sea como guerrero, gente de servicio en las casas de los españoles, se sumará a los anteriores tres elementos del mestizaje cruceño-camba.

La mixturización (biocultural) a partir de la fundación de Santa Cruz de la Sierra ("la Vieja") y otras ciudades con las cuales la primera se fusionará el año 1621, dará origen, o será el comienzo de la etnogénesis del pueblo cruceño-camba, profundo y mayoritariamente mestizo. Este mestizo camba, con rasgos particulares e inconfundibles, inserto en una geografía como son los llanos chaco-amazónicos, con unas pautas o códigos de comportamiento, unos valores culturales, una forma de vivir, de usar el tiempo y ver el mundo, será el que subsistirá casi sin variación hasta la primera mitad del siglo XIX e inclusive hasta fines de ése siglo, tal como lo describió en 1842 (como se verá más delante en el trabajo) el alemán Bach cuando pasó por Santa Cruz de la Sierra.

A ese mestizo cruceño-camba (y con el tiempo cruceño-beniano y cruceño-acreniano) se le sumará, sobre todo a partir de los años 80 del siglo XIX, "sangre europea" a consecuencia de la atracción económica y comercial que ejerció la explotación de la goma (siringa) en la región del noreste y noroeste del Beni y lo que ahora es Pando y en la región norte de la actual Chiquitania. Esos dos componentes más contemporáneos, el mestizo camba (cruceño, beniano y pandino) y el europeo (alemán, italiano, francés, nuevamente español), a los cuales se le sumarán muchos árabes del Medio Oriente, se encontrarán en el Oriente boliviano para fusionarse y darle un giro a los rasgos del camba mestizo o criollo, haciendo que aquel sea aún más mestizo. No por nada hoy en el Oriente boliviano la mayoría de su población se

autopercibe, cultural o étnicamente hablando, como "mestiza". Y si la gente que se reconoce como blanca o criolla tuviera la información y el conocimiento necesarios para elaborar su árbol genealógico, seguro que llegaría a concluir y aceptar su condición biológica y cultural de "mestizos". Y este sí que actualmente es un mestizaje no sólo biológico, sino también social y cultural, es decir que "hace", "distingue" y "particulariza" a una sociedad o pueblo como lo es la sociedad camba.

Ese es de alguna manera el proceso, es decir, la "etnogénesis de la etnia y cultura camba" que trata de explicar el presente trabajo, el mismo que no agota en todas sus aristas y complejidad el tema.

1. Mestizaje biológico cultural inter-étnico prehispánico y/o premisional en la ex Gobernación de Moxos (Santa Cruz)

> Cuentan que había una indígena llamada Hirimay que debajo del Samán [Güere = Dios] entraba en suave trance y con voz profética contaba historias a los niños arawak, como la que sigue:
> "Cuando ya no estemos con vida en esta tierra, todavía vivirá nuestro Dios, aunque con el tiempo caerá por el olvido de los nuevos hombres, algunas manos de gente buena le levantará, él quedará en el alma de todos, de quien le conozca, nuestro dios árbol, el Semán de Güere nunca morirá..." (Canto Arawak en Jordán 2008: 96).

Antes de conocer este mestizaje entre los grupos étnicos o tribus en lo que fue la ex Gobernación de Moxos o de Santa Cruz todavía en el periodo pre hispánico o premisional, o en las primeras décadas después de iniciarse la colonia en este espacio geográfico (*vid. infra*, lámina 1: Mapa geográfico de los Llanos del Mamoré de Schmieder (1946)), es oportuno saber los diversos nombres de las etnias que de una u otra forma están registradas en varios documentos o fuentes referidas a las mismas.

1.1. Nombres de los diversos grupos étnicos o "parcialidades"

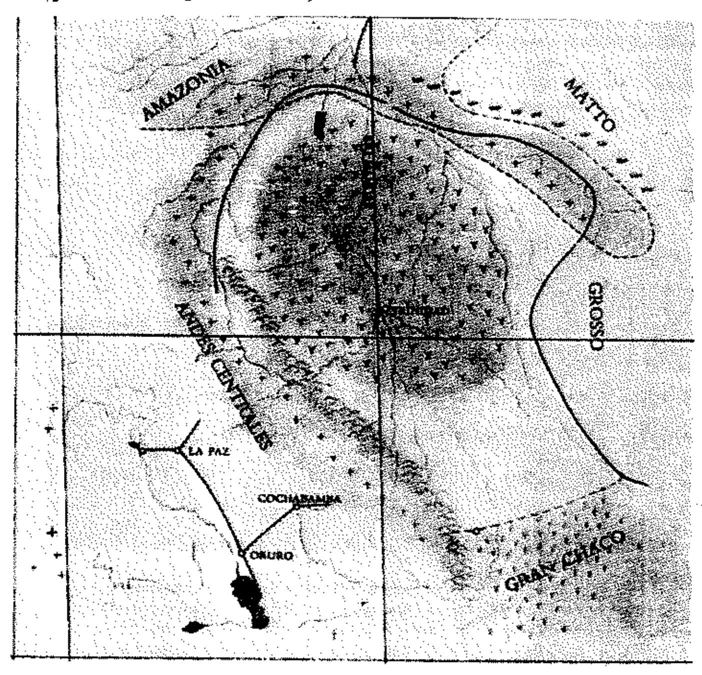
a. Nombres de los grupos étnicos principales asentados en la provincia o llanos de Mojos

Según el Hno. jesuita Jose del Castillo ([ca. 1676] 1906: 297-302) la etnia de los Mojos (llamada también "mujueno" que "suena lo mismo que "mujus" en lengua moja por ser el *ono* la nota de su plural, o también nombrados "Mojocosi" por los cruceños "que es lo mismo que mojos, por la misma razón de ser el cosi, nota de su plural", es decir, las parcialidades mojas en los llanos de Mojos), se extendían por el sur hasta la confluencia del río Grande y el bajo Sécure; y por el norte, hasta el alto Machupo. Dominaban los llanos al este del río Mamoré y al sur de la actual ciudad de Trinidad; por el oeste se extendían aparentemente

hasta el actual pueblo beniano San Ignacio de Moxos. Denevan (1980: 82), en base a la Relación del jesuita del Castillo, sostiene que había 18 subtribus en esa extensión geográfica mencionada. Entre éstas, se pueden nombrar las siguientes: aracureonos, casaboyonos, guanapeonos, aperucanos, sebaquereonos, subereonos, satirnonos, apereanos, mayuncanos, siyoboconos, cubuquinianos, boseonos, muboconos, mariquionos (*cfr.* Castillo [ca. 1676]1909: 297-300; Chávez Suárez 1986: 20-21).

Lámina 1

Mapa Geográfico de los Llanos del Mamoré de Schmieder 1946: 866, en Ribera ([1786-1794] 1989: 10)



Nota: La parte central del mapa son los llanos amazónico-mojeños-chaqueños, claramente delimitados al oeste por las estribaciones andinas y al este por el Matto Grosso, en los cuales se desarrollán las "culturas o sociedades agrícolas tropicales" precolombinas como las de los Mojos-Arawak, Chanés-Arawak y otras, base de la evolución o desarrollo de la "Cultura mestiza camba" a partir de la llegada de españoles y la fundación de ciudades en lo que será la Gobernación de Santa Cruz (1560-1825).

Castillo ([ca. 1676] 1906: 396-302) informa que los Mojos tenían al sur como nación colindante a los Yuracares y Guarayos; al norte, la de los Toros; al este a los Chiquitos; al oeste, a los Cañacares; al noroeste, a los Canechies (hoy llamados Canichanas) y los Mujanaes (hoy serían los Movimas); y al suroeste, a los Raches, que incluía a dos pueblos: los Amonos y Aposonós (*cfr.* mapa en Pinto Mosqueira 2002: 16). Castillo no menciona a los Baures porque esta etnia (también arawak al igual que los Mojos) va a ser descubierta por el P. jesuita Barace recién 11 años más tarde de la fundación de la misión de Trinidad en 1686. El mapa contemporáneo de Denevan (1980: 192, Figura 3) muestra que al noreste de los Mojos se ubicaban los Baures e Itonama; al norte los Canichana y al noroeste los Cayuvava y los Movima (*vid. Infra*, Lámina 2 en este trabajo).

Según Denevan (1980: 93), las "tribus que han vivido en los márgenes de las sabanas de Mojos o cerca de ellas, son los Sirionó, los Moré, los Chácobos y los Maropa, los Caviña, los Chimane, los Guarayo y los Tapacura. Con la excepción de los Sirionó, estas tribus eran típicos aldeanos de bosque tropical, con una agricultura bien desarrollada de desmonte y quemazón".[8]

b. Nombres de los grupos étnicos principales asentados en la provincia de Chiquitos o Chiquitania

Métraux (1942: 114 en Krekeler 1993: 26), al clasificar la filiación lingüística y cultural de las tribus prehispánicas en la región conocida como la provincia de Chiquitos, dice que esa tarea fue desesperante. Menciona varios nombres originales de algunas de ellas. Así, tenemos a los tobacikosis, terrapekosis, tamakocis, penokis, paranis, palkonos, gorgotokis, zambikis, kozos, pakanas,

8 *Vid.* la descripción que hace Denevan (1980: 93-96) de esas "etnias marginales de sabana". En las últimas tres décadas han aparecido trabajos, desde diversas perspectivas y con variada extensión y cientificidad, sobre algunas de las etnias de sabana de Mojos (hoy Beni) marginales a ésta. *V.gr.*, Ellis – González (1998: 1-28), páginas entre las que se describe el Pueblo Indígena *Tsimane*; Szabo – García (1988: 41-95), páginas en las que se describe el Pueblo Indígena *Cavineño*.

pinosos (*cfr.* también Krekeler 1993: 27). "Otro autor [A. de Alcedo 1967] menciona hasta aproximadamente 50 tribus diferentes [...]" (*Ibidem:* 27).

"Estas tribus se hallaban esparcidas en un extenso territorio que abarca desde el río Paraguay al este al Grande o Guapay al oeste; y desde el Chaco hasta los 15° de latitud oeste" (Parejas 1979: 31).

Ahora bien, a objeto de entender mejor esta diversidad de nombres de las etnias en ese espacio geográfico, llamado hoy Chiquitania, es oportuno aclarar que los "grupos denominados 'chiquitanos' por los jesuitas eran una multiplicidad de etnias que se diferenciaban por su cultura y su lengua. Los grupos más numerosos [...] eran los Chiquito hablantes. Además de éstos, había grupos que pertenecían a las familias lingüísticas *arawak*, *chapacura*, *otuque* y *guaraní* [...]" (Freyer 2000: 28). Hevás y Pandero (1800), según Freyer (2000: 28), subdividió para el final del siglo XVII el chiquito en "dialectos", distinguiendo a grupos lingüísticos y adscribiéndolos a los cuatro dialectos de la lengua chiquita, esto es al *tao*, *piñoco*, *manaci* y *peñoqui*. Por su cuenta Freyer (2000: 29-31), siguiendo a Hervás y Pandero (1800), Alcedo (1786) y Fernández (1726), registra los nombres de las parcialidades o grupos étnicos que pertenecían a cada uno de esos cuatro dialectos. En efecto, dentro del *dialecto tao*, estaban, por ejemplo, entre otros, los Arupareca (Aruporé), Bozoroca, Booca, Boro, Pequica, Pioroca, Puntagica, Tabiica, etc. Al *dialecto piñoca* pertenecían, entre otros, los Guapaca (Huapaca), Picoca (Pizoca), Piñoca, Quimeca, Taumoca, etc. Al *dialecto peñoqui*, los Peñoqui. Y al *dialecto manaci*, los Cucica (Curica), Quimoneca (Quinomeca), Sibaca, Tapacuraca, etc.[9] (*cfr.* Parejas 1979: 31).

Tomichá (2002: 260ss), entre las etnias de lengua *arawak* identifica, entre otras, a los Paicones (con "su rama principal

9 *Vid.* la tabla completa con los nombres de estos grupos étnicos en Freyer (2000: 29-31).

los paunucas"), los Baures ("llamados también baurecas"), los Cuzocas (posiblemente identificados con "los cusicas de dialecto chiquito manasí"), los Cosiricas, los Parabacas, los Xarayes, etc. Entre las etnias de lengua *chapacura*, los Tapacuras, los Quitemas, los Napeos. Entre las de lengua *guaraní* se hallaban los Guarayos ("conocidos también como itatines"). Entre las parcialidades de lengua *otuqui* se encontraban los Otuquis, Carabelas (Ecobanes), Curuminas (Curubinas), los Tapis. También habían etnias que hablaban la lengua *zamuca*, la que se subdividía, a su vez, en el *dialecto zamuco* hablado por los "nativos zamucos, zapietinos y ugarinos; en *dialecto caipotarade*, hablado por los "nativos caipotarades, tuchonos, imonos y timinabas", y en *dialecto morotoco*, "hablado por nativos morotocos, tomoenos, cucutades [...], panonos (pananas), y quizás también por los carerás y los ororebates (ororobedas) [...]". Había etnias de lenguas varias tales como los Puizocas (o Pisocas), los Terenás, los Choyarás, los Capareanos.[10] El mapa de Métraux (1948) en Freyer (2000: 33) da una visión general de los diversos grupos étnicos asentados en lo que era la ex gobernación de Moxos (Santa Cruz), hoy el Oriente boliviano (*vid.* Lámina 3 en este trabajo).

10 *Vid.* en Tomichá (2002: 276-277) la Tabla 21 con la lista de parcialidades étnica diversas en la Chiquitania, viviendo ya en la reducciones jesuíticas de chiquitos.

Lámina 2

Indian Tribes of Northeastern Bolivia (Denevan 1980: 192)

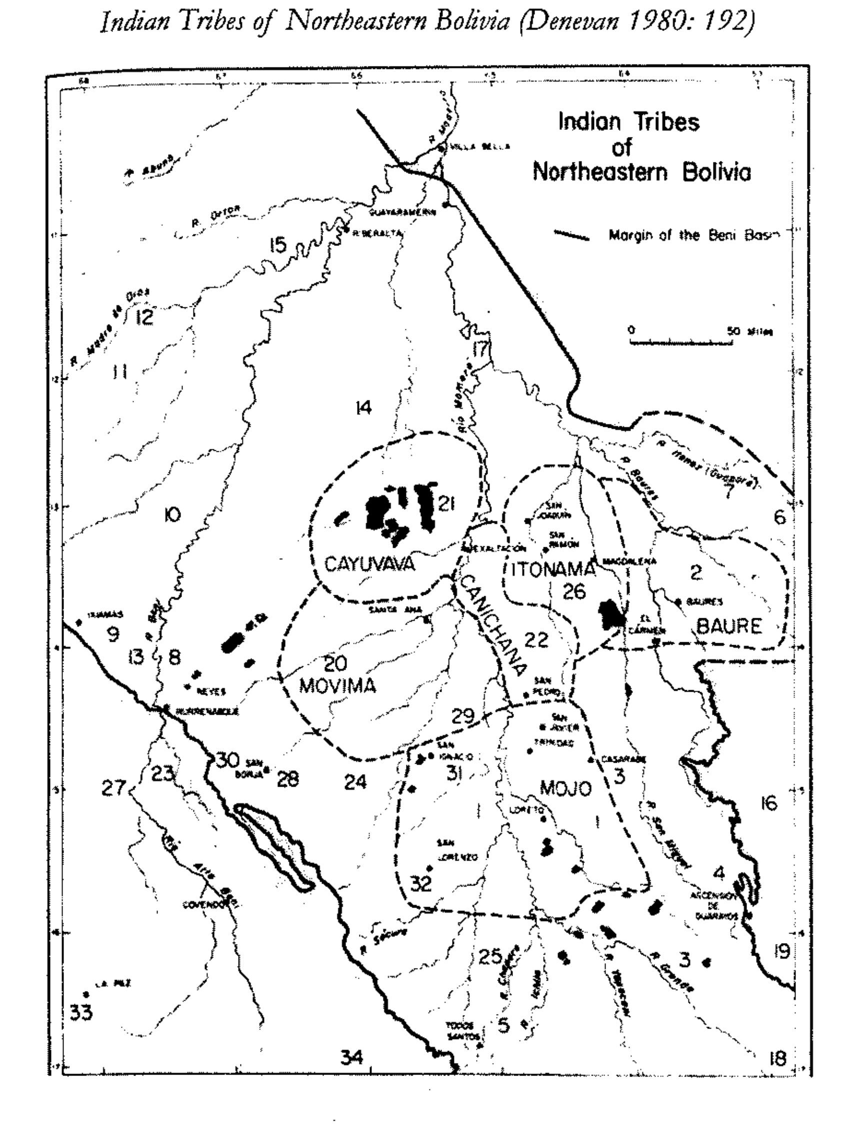
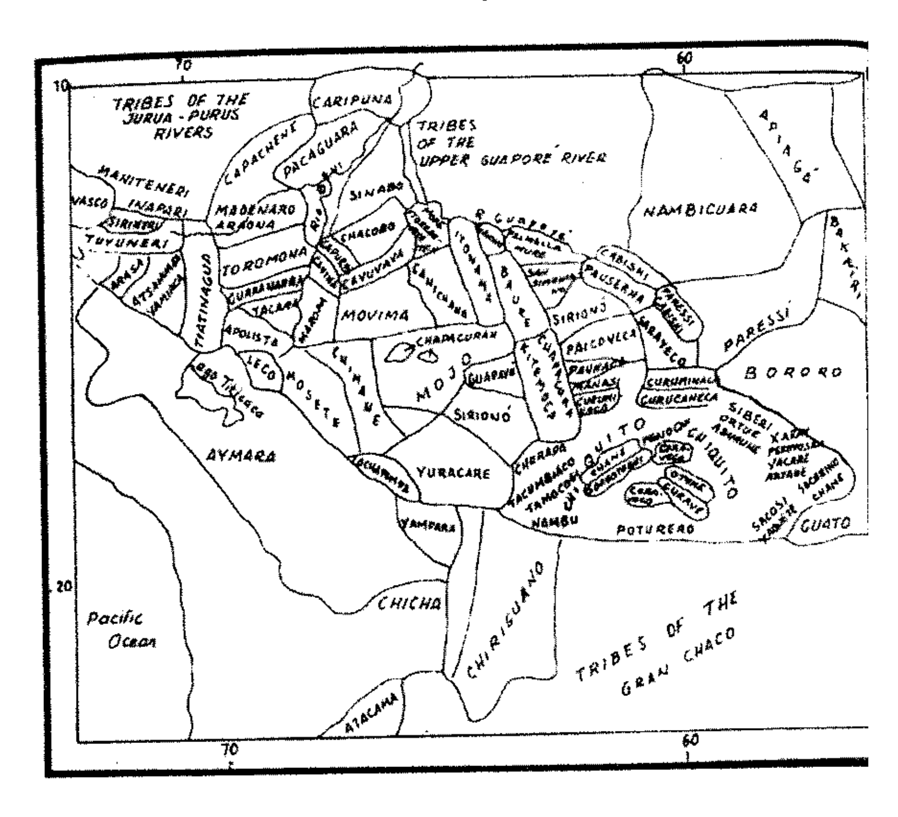


Lámina 3

Mapa que muestra el espacio vital de los grupos étnicos del Oriente boliviano en el momento de su primer contacto con los europeos (Métraux 1948: 382, en Freyer 2000: 33).



c. Nombres de los grupos étnicos asentados en la Cordillera (Chaco) o llano de Manso

"Esta subárea –a la que también podríamos dar el nombre de **Chiriguania**, pues son los **chiriguanos** el grupo más importante corre a lo largo de las últimas estribaciones de los Andes desde la frontera con la Argentina, en el sur, hasta el Perú, en el norte

Constituye el límite natural que divide el oriente boliviano de las tierras altas" (Parejas 1979: 40).

. . . .

"Alfred Métraux reduce a cinco las tribus de esta región: los **chiriguanos**, que pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní; los **yuracares** y **lecos**, que constituyen una familia lingüística aislada; y los **mosetenes** y **chimanes**, que forman también un grupo lingüístico" (Parejas 1979: 40).[11] Por recientes estudios se pueden ubicar también en esta región a los Chané del Isoso, aunque hayan sido "guaranizados" desde fines del siglo XV e inicios del XVI (*cfr.* Combès 2005: Cap. 2 principalmente).

Combès (2010a: 351), todavía para una época pre colonial o pre hispánica en el Chaco, región que será parte de la gobernación de Moxos o de Santa Cruz después de la muerte de Manso a manos de los Chiriguanos, según relatos de Schmidl, González y Rodríguez referidos al viaje de Domingo Martínez de Irala a través del Chaco boreal en 1548, identifica varios grupos étnicos. En base a Schmidl se contabilizan 16 grupos, a González, 8 y a Rodríguez, 20. Entre los nombres étnicos que coinciden, unas veces dos y otras, los tres relatos, es importante resaltar los siguientes:

Según Schmidl	*Según González*	*Según Rodríguez*
Mayeais (Mbayaes)	Mayas	Mayas (Maias)
Zchenne (Chane)	Chanes	Canes
Mayegonnos	Moyganos	Maepenos (Madpenos)
Simenos	Cimeonos	
Maygenno	Mogranoes	Morganos
Korchkokies	Cocorotoquis	
Machkasies (Macasíes)	Tamacocies	Tamacocies

11 *Vid.* la ubicación geográfica en sus latitudes y longitudes de los yuracarés, lecos, mosetenes y chimanes en Parejas (1979: 46, 49).

También hay que destacar la presencia de otros grupos étnicos arawak o al menos "arawakizados" en el Chaco boreal como los Tamacocies, según se muestra en la Tabla 2, apartado 1.2. (*vid. infra*).

A la mayoría de estas etnias o culturas pre hispánicas del Oriente boliviano (ex Gobernación de Moxos o de Santa Cruz), varias de las cuales han sobrevivido hasta nuestros días, se las puede calificar como "aldeas agrícolas indiferenciadas", o bien como "cacicazgos teocráticos del monte tropical", o si no como "pueblos agricultores de las aldeas de los bosques tropicales", con excepción de algunas etnias que entrarían en la categoría de "cazadores y recolectores nómadas" (el caso de los Sirionó, Ayoréode).

Desde el punto de vista de su evolución socio-cultural, las "aldeas agrícolas indiferenciadas", según Darcy Ribeiro (1982: 159), como ya se dijo en la introducción a este estudio, participaban de una misma forma de adaptación a las regiones tropicales de Centroamérica y Sudamérica, consiguiéndolo por medio del cultivo rotario de iguales especies como la yuca (mandioca), el maíz, maní, etc., y de una misma técnica productiva de desarrollo, como el uso del drenaje. Pero, estos pueblos o etnias, por sequías y otros fenómenos naturales, en muchas circunstancias, se veían obligados a vivir de la caza y de la recolección de animales del monte o de su hábitat. A esta categoría pertenecerían de alguna forma las tribus de los Mojos y los Baures asentadas en los llanos de Mojos, la etnia de los Chiquitos en la región de la Chiquitania.

Desde la óptica de la organización y estructura social, relacionada con la producción de alimentos y la densidad demográfica, por su parte, los "cacicazgos teocrático del monte tropical", según Denevan (1980: 81), como ya se adelantó también en la introducción, producían suficiente excedente alimentario como para mantener las clases o grupos no productivos de especialistas religiosos, militares, políticos y técnicos. Tenían una estructura

social clasista, dioses estatales, sacerdotes y artesanos. Ahora bien, según Denevan, los "cacicazgos" han tenido una gran diversidad, o sea, no han sido homogéneos, y han "oscilado políticamente desde los relativamente grandes estados chibcha hasta el xaray, que sólo se componía de cuatro aldeas débilmente unidas bajo un solo jefe" (*Idem*). Posiblemente las parcialidades grigotanas también podrían haberse clasificadas en esta categoría de los "cacicazgos". Y a no dudarlo las parcialidades Chanés.

En cambio, las "aldeas agrícolas de bosques tropicales", aparentemente contaban con una cultura material bastante sofisticada, con aldeas semisedentarias, con más de mil habitantes cada una, con especialistas técnicos y una agricultura con frecuencia permanente, altamente productiva, como era el caso de la etnia de los Mojos que los jesuitas conocieron y redujeron en misiones entre 1682 y 1767.

Esas tres categorías antropológicas permiten entender mejor a los grupos étnicos o culturas precolombinas de la ex Gobernación de Mojos (Santa Cruz). Llevan a destacar no sólo la diversidad lingüística y el grado de desarrollo social y cultural al que habían llegado, sino también los intercambios inter-étnicos que se daban entre ellos, o sea el mestizaje biológico, además de costumbres iguales o semejantes, como se verá en los apartados 1.3 y 1.4 (*vid. infra*).

1.2. Clasificación lingüística cultural de los algunos grupos étnicos de la ex Gobernación de Santa Cruz u Oriente boliviano

Es importante conocer las familias lingüísticas a la que, la antropología contemporánea, adscribe a las diversas etnias asentadas en los llanos chaco-amazónicos (Oriente boliviano), algunas de las cuales ya están extinguidas y otras perviven aún. A fin de tener una mejor comprensión por la complejidad del asunto, se ha optado por presentar dos elaboraciones en forma de esquemas en tablas. La primera, hecha por Denevan (1980:

78-79) en base a fuentes tales como los mapas sobre distribución de las tribus orientales de Bolivia de Alfred Métraux (1942), John Rowe (1951), el Institutito Lingüístico de Verano (Key, 1967) y el mapa jesuítico de alrededor de 1713 (Maurtua, 1906b: mapa 18). Las tribus extinguidas en la lista son señaladas con (E). Los números entre paréntesis son complementaciones mías.

Tabla 1

ARUAK (Sudarauak)	Mojo (Trinitario, Ignaciano) (1) Baure (Maure)
GUARANÍ	Sirionó Guarayo (Guarayu) Yuquí (Chorie) Pauserna Jorá
TACANA (Pano-Tacana)	Maropa (Reyesano, Chiriba) Chama (Tiatinagua, Guakanachua) Toromona Caviña (Cavieña) Araona (E) (2) Tacana
PANO	Chácobo Pacaguara (Pacahuara)
NO CLASIFICADOS	Tapacura (Chapacura) (E) Moré Chiquitano (Chiquito)(3) Manasí (E) Movima (4) Cayuvava (Cayubava)(5) Canichana (4) Mosetén (Rache) Chimane (Chumano) Yuracaré Itonama (6) Leco (Chuncho)

DESCONOCIDOS	Ticomeri (E) Mujaneas (E) Tiboita (E) Manosono (E) Subirano (E)

A esta tabla de Denevan se le puede adicionar las aclaraciones siguientes:

(1) A los Mojos habría que sumarle el grupo de los "loretanos".
(2)Los Araonas, según estudios de los años 80 del siglo XX, aún no estaban extinguidos; *vid.* Rivero Pinto (1985: 5-33, principalmente). Aún a mediados de los años 80 del siglo pasado esta étnia o cultura amazónica tenía 65 personas como miembros. (*Ibidem*: 33). *Vid.* también Plaza Martínez – Carvajal Carvajal (1985: 24).
(3) Los Chiquitos hoy son clasificados dentro de la familia lingüística *macro ge*.
(4) Los Movimas y Canichanas por su lengua serían miembros del *Phylum Chibacha* (*cfr.* Franch – Saínz 1989: 16).
(5) Algunos autores sostienen que la lengua Cayuvava podría estar influida por el Arawak o el Moxo en concreto, sin embargo, otros creen encontrar influencias Guaicurúes (*cfr.* Franch – Saínz 1989: 16).
(6) La lengua de los Itonamas, se sostiene, sería una rama del Moxo, por tanto, posiblemente sea de la familia lingüística arawak.

Nota: En esta tabla no figuran las etnias 33. Aymara y 34. Quechua, porque no son originarias del Oriente boliviano. Aun cuando su presencia en este territorio haya cobrado importancia desde las últimas dos décadas del siglo XX. Denevan, sin embargo, las hace figurar en su lista. Advertimos también que en esta tabla se ha obviado los números que van entre paréntesis después de algunos nombres de las etnias. Esos números fueron colocados por Denevan para ubicarlos en la Figura 3 que presenta en su obra (1980: 192).

De nuestra parte, se elabora la Tabla 2 (*vid.* página siguiente), después de revisar algunos autores que aparecen en la columna de la derecha. Se hace notar que la misma recoge nombres de otras etnias o parcialidades que aparecen en las fuentes consultadas. Como se ve, ni la tabla de Denevan ni esta segunda son completas. Los posteriores estudios tendrán que seguir clarificando y complementado el tema de los grupos culturales y sus respectivas familias lingüísticas en el Oriente boliviano.

Tabla 2

ETNIAS O PARCIALIDADES CULTURALES	FAMILIA LINGÜÍSTICA A LA QUE SE LA ADSCRIBE	NOTAS Y/O ACLARACIONES IMPORTANTES	FUENTES O AUTORES
Mojos Baure Chane (Chané) (*) Xore (**) Tomacoci (**) "Naturales Grigotanos" (***) Gorgotoqui (****)	Arawak (1)	(*) Los naturales que habitaban más hacia el Sur, en el pie de monte entre los ríos Guapay y Pilcomayo, eran "chane de origen arawak comprobado (probablemente venidos durante migraciones desde el Madeira" (Saignes – Renard-Casevitz –Taylor 1988: 256; *cfr.* Saignes 2007: 48, 49). "Los chané son una etnia de habla arawak, y su idioma pertenece a la misma subfamilia lingüística (el arawak sureño) que el de los mojos y bauré de la Amazonía boliviana (…). De hecho, los Mojos (mojeños) de hoy se llaman así mismos *vichane*, que quiere decir 'gente'" (Combès 2005: 59-60; *cfr.* Gandía 1935: 13 y 49). (**)Según Saignes – Renard-Casevitz – Taylor (1988: 249), los Xore y Tamacoci, eran "grupos de origen arawak establecidos entre los ríos Guapay e Ichilo" (*cfr. Ibidem*: 265). El mismo Saignes (2007: 43) después sostiene que esos "naturales de Grigotá", que ocupaban las llanuras donde se asienta la actual Santa Cruz de la Sierra eran seguramente los llamados "tamacoci emparentados a los chané-arawak […]". Según Susnik (1968: 186, 189), el nombre tamacosi sería de origen chiquitano y posiblemente le fue dado por los chiquitanos a otros grupos de origen arawak o "arawakizados" de los alrededores de Santa Cruz de la Sierra como el caso de los Yuracaré. Por tanto, su origen de los tomacosi sería desconocido; pero muy influenciados por la cultura arawak; ellos vivían al este del río Grande y fueron sometidos y guaranizados por los chiriguanos durante la conquista española" (Susnik 1978: 50; *cfr.* Combès 2005: 62). (***) Los "naturales" a la cabeza de Grigotá, aunque en las crónicas de la época no se los identifica con un nombre, por su "número y especialización en maíz [pertenecerían] a grupos arawak muy numerosos en todo" el sector de la primera fila de valles al borde de las "llanuras del Guapay y del Parapiti de donde fueron echados más tarde por los guaraníes" (Saignes – Renard-Casevitz – Taylor 1988: 265; *cfr.* Saignes 2007: 59). **** Aunque los Gorgotoqui son adscritos por Combès (2010a: 350) dentro del grupo lingüístico chiquito, aclarando, eso sí, que lo hace de manera tentativa, por mi parte pienso que era un grupo étnico si no arawak al menos fuertemente "arawakizado", pues los datos etnográficos que los describen en las fuentes históricas como la de Schmidl –datos que Combès (2010a: 151-152) resalta –, muestra a este grupo cultural muy semejante a los Chané y a los Mojos del Beni, *cfr.* Pinto Mosqueira (2002: 40ss).	Renard – Casevitz-Taylor – Saignes (1988) Combés (2005) Saignes (2007) Gandia (1935) Combès (2009a)

Chiriguano (*) Guarayo (**) Sirionó (**) Yuracaré	Tupí-Guaraní	(*) "Los chiriguano pertenecen a la familia lingüística tupí-guaraní y descienden de tribus guaraní emigradas a los contrafuertes andinos y de tribus chané, de lengua arawak" (Gandía 1935: 49). (**) Grupos guaraní, como un grupo de guarayos y los sirionó, como efecto de ese movimiento migratorio formidable que los llevó a abandonar el Paraguay para seguir la ruta norte noreste, llegan hasta la confluencia del Beni y el río Madre de Dios. Esto es cierto. Pues, según Saignes- Renard-Casevitz- Taylor (1988: 254-255), a fines del siglo XVI, "los Chuncho del Beni se quejaban de las agresiones cometidas por los Guarayu situados hacia la confluencia del Beni y Madre de Dios, hostilidades señaladas todavía en 1623 y 1627, indicios de un desplazamiento muy lejos. En 1603, en el Mamoré medio, los cruceños descubren los Hiriono o Xiriono, futuros Siriono, a quienes remiten hachas y azuelas [...]". Estos autores en la nota de pie de página No. 28 afirman: "[...] Sinono (sic) y Chiriguano tendrían el mismo origen etimológico: su nombre remitiría en guaraní a su calidad de 'mestizos expatriados' (mezclados durante su migración hacia el noroeste amazónico)".	
Chiquitos (o los grupos adscritos a los 4 dialectos chiquitos: tao, piñoca, manací (*) y penoquí) (2)	Macro *ge*	"[...] Müller (1984:37) adscribe el chiquito a la familia lingüística *ge* y, dentro de ésta, a los *bororo*, los cuales sin embargo forman una familia lingüística propia y sólo son incluidos en términos culturales entre los *ge* (Disselhoff y Zerries 1974: 316, 351). Greenberg (1987: 44, 64), en cambio, sugiere que el chiquito no puede ser incluido bajo la familia lingüística *ge*, sino que hay que adscribirlo junto con ésta y otros grupos lingüísticos a la más amplia familia lingüística macro *ge* (*cfr.* Disselhoff y Zerries 1974: 240-241) (En Freyer 2000: 32). (*) La adscripción de los grupos que hablan el dialecto manací es aún dudosa según varios autores (*cfr.* Freyer 2000: 31; Tomichá 2002: 242)	Freyer (2000: 28) Tomichá (2002)
Ayoreos (ayoré, ayoréodo)	Zamuca	En la época de las misiones jesuíticas de Chiquitos, el plural del término "zamucos", aparece para referirse a "uno de los muchos grupos lingüísticamente emparentados del norte del Chaco boreal que fueron reducidos en varias de la misiones jesuíticas de Chiquitos, en el actual oriente boliviano" (Combès 2009a: 13). Pero también ya en aquel período se usaba el término en dos sentidos amplios: para designar la lengua hablada, con diferencias dialectales, por diferentes grupos; y para hablar de estos grupos en forma genérica. Así, a una de las misiones se le llamó San Ignacio de Zamucos, pero en ésta eran cuatro los grupos zamucos hablantes: zamucos, cucutades, zatianos y ugaños (Combès 2009a: 13). Otras parcialidades o tribus zamucas, *vid.* Combés (2009a: 47ss): Tomichá (2002: 271-274, Tabla 21: 276-277)	Combès (2009a: 16).

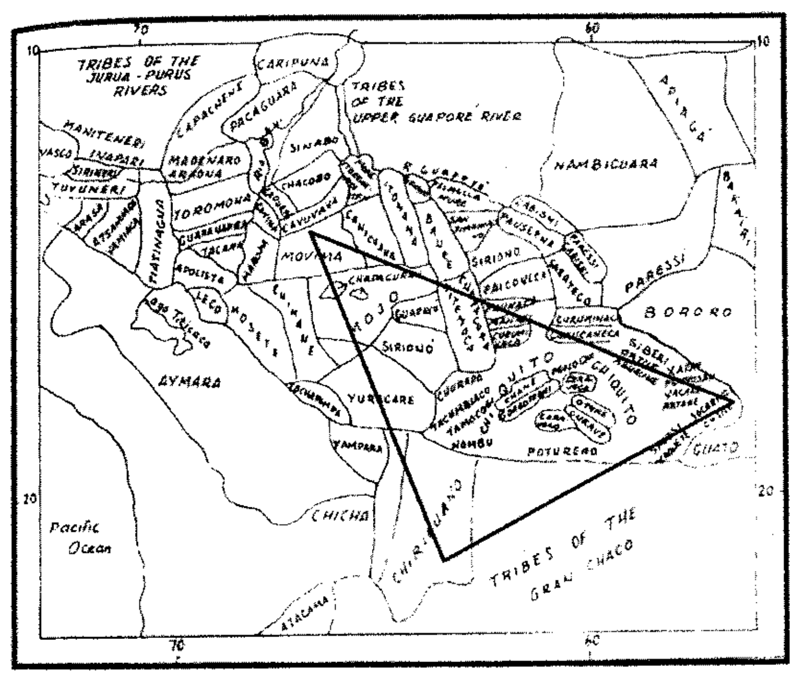
(1) *Vid.* el nombre de otras parcialidades étnicas arawak existentes en las misiones jesuíticas de Chiquitos los años 1745 y 1767 en Tomichá (2002: 276-277, Tabla 21). Nótese cómo de las 42 parcialidades diversas no chiquitas, 14 son clasificadas dentro de la familia lingüística arawak (arawaca). (2) *Vid.* las parcialidades étnicas chiquitas que existían los años 1745 y 1767 en época de las misiones jesuíticas de Chiquitos en Tomichá (2002: 255, Tabla 20).

La Tabla 1 con sus aclaraciones y la Tabla 2 permiten sostener, con probabilidad, que en la ex Gobernación de Santa Cruz (hoy Oriente boliviano), *existió un espacio geoantropológico arawak*

en forma de triángulo con grupos étnicos arawak como los Mojos, Baure, Chané, Itonamas, o "arawakizados" como los Takana, los Cayuvava, los Tamacoci, los Paressí, los "Naturales grigotanos", los Xore, los Guanas, los mismos Chiriguanos que han sido fuertemente influenciados por los Chané arawak (*vid. infra* Lámina 4 este triángulo señalado sobre el mapa basado en el mapa étnico de Métraux en Freyer 2000: 33); espacio sobre el cual se generará, a partir de 1561, año de la fundación de Santa Cruz de la Sierra, un proceso de mestizaje, sobre todo cultural, muy particular en el centro de Sudamérica tropical. Este hecho será una de las causas de la etnogénesis de lo que hoy se puede llamar cultura cruceña-camba. Por tanto, una identidad cruceña-camba marcada fuertemente, del lado autóctono, por la cultura arawak (o arawaca).

Lámina 4

Mapa con presencia de la cultura Arawak en la ex gobernación de Moxos o Santa Cruz en base al mapa de Métraux (1948). Triángulo con presencia e influencia de la Cultura arawak



Nota: Nuesta hipótesis sostiene que ese gran triángulo que se ha trazado sobre el mapa de Métraux es el espacio geográfico en la ex gobernación de Moxos o Santa Cruz (hoy Oriente boliviano), marcado predominantemente por la cultura Arawak o "arawakizado". Ese espacio geo-etnocultural arawak será el lugar principal amazónico-chaqueño en el que y a partir del cual comenzará la conformación y el desarrollo de la cultura cruceña-camba, la misma que se irá irradiando paulatinamente por todo el Oriente boliviano con el transcurrir de los siglos desde la fundación en 1561 de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.

Ambas clasificaciones de algunas etnias o grupos culturales asentados en el Oriente boliviano recobran su importancia cuando se entiende que dichas familias lingüísticas tuvieron presencia en otras partes o zonas de América, particularmente en las Antillas y Sudamérica. Al respecto, Parejas (1979: 51) sostiene

que desde el punto de vista lingüístico, son tres las familias en las que cabe clasificar a los indígenas del Oriente boliviano: arawaka, caribe y tupí-guaraní.

> Los arawakos tuvieron su punto de difusión a partir de las Antillas; se encuentran grupos de esta familia en muchos puntos de Sudamérica; los **mehinacú** del curso alto del río Xingú, los **moxos**, los **paressí** de Mato Grosso, los **tereno** del Chaco, los **goajiros** del oeste del golfo de Venezuela. Los grupos de la familia tupí-guaraní viven generalmente al sur del Amazonas, incluyendo a los **aueto** del Xingú y a los **guaraníes** de la región Paraná-el Plata; sin embargo, también se encuentran algunos grupos en la costa del Brasil, al Norte del Amazonas, en el río Ucayali e incluso cerca de los Andes, caso de los **chiriguanos**. Los caribes, por su parte, tienen un área de extensión menor.

1.3. Mestizaje bio-cultural en Mojos, Chiquitos y Cordillera (Chaco)

Una forma de darse el mestizaje inter-étnico prehispánico era a través de la esclavización de prisioneros de guerra. Esto sucedía entre los Mojos, Chiquitos y Chiriguanaes o Guaraní. Así, en el caso del mestizaje premisional en los llanos de Mojos, se tienen algunas referencias que confirman tal hecho biológico y cultural. Por ejemplo, Josep del Castillo ([ca. 1676] 1906: 341) afirma que los Mojos (como etnia) tenían especial tendencia a guerrear contra "los cañacures [los canichanas actuales], [...] los canesís y [...] los mujaneas [movimas de hoy]". Al salir victoriosos de estas guerras se hacían con prisioneros a los que consideraban "esclavos" – aunque la concepción que los Mojos tenían de "esclavo" no era exactamente igual a la de los europeos. Si lo querían mucho no lo vendían. Es más, podrían hasta casarlo con alguna de sus hijas, pasando así a gozar "de libertad [igual] que los otros mojos" (*Ibidem*: 333). Este dato etnográfico indica, entonces, que se daba un mestizaje biológico entre los Mojos y otros grupos étnicos de los llanos del Mamoré o de Mojos. También se informa que los Mojos tenían guerras contra los Yuracaré, y al llevar a los prisioneros en calidad de "piezas" a la provincia de los Mojos,

es probable que a más de una de esas "piezas" los casaran con mujeres mojeñas (*cfr. Ibidem:* 343).[12] Además, los esclavos a veces eran mujeres. Éstas también pasaban a formar parte de las que estaban casadas, aunque recibían otro trato.

> [...] Alguna diferencia de trato daban a las mujeres de su pueblo con quienes se casaban y a las esclavas cogidas en las guerras [...]. Casábanse también con mujeres de las naciones amigas y estas bodas celebraban con bailes y borracheras [...] (Anónimo [1754] 2005: 100).

Se daba también un mestizaje cultural a consecuencia de la influencia inter-étnica bajo diversas condiciones. En efecto, en el aspecto de la cultura material, los Mojos por medio del intercambio comercial legaban a otras etnias usos y costumbres suyas. *V.gr.*, Castillo ([ca.1676] 1906: 297) dice que los Mojos comerciaban con los "aporoños" –que serían los "Raches reducidos en la época colonial por Fray Francisco del Rosario"–, adoptando éstos últimos de los Mojos el uso de las canoas para transportarse por los ríos. Hacia el oeste, los Mojos también establecieron comercio con los grupos étnicos andinos, aunque no de manera directa ni de forma permanente. Block (1997: 58-59) al respecto escribe:

> Entre las actividades económicas también figuraba el comercio con gente que vivía fuera de Mojos. La presencia de objetos tales como las hachas de piedra pulimentada y arados de cuarzo en los sitios excavados de la sabana constituye una prueba clara del contacto con los Andes. Los relatos europeos tempranos hablan de los adornos que llevaban los Mojos y que seguramente obtuvieron de fuentes andinas [...].

12 Antes de que se funden las misiones jesuíticas en Mojos, algunas de esas "piezas" (hombres o mujeres convertidas en esclavos) obtenidas de las guerras que se ganaban, también se las vendían o intercambiaban por algunos productos materiales, por ejemplo, la sal, a los cruceños de Santa Cruz de la Sierra o de San Lorenzo (*cfr.* Castillo [ca. 1676] 1906: 328).

> Otros testimonios etnohistóricos muestran que los Mojo establecieron vínculos con las civilizaciones andinas mediante intermediarios que vivían a lo largo de los cursos superiores de los afluentes del Mamoré [...]. Los Mojos ofrecían principalmente telas de algodón, obras de pluma y harina de yuca a cambio de bienes manufacturados altiplánicos (metales, puntas de hachas de piedra) y sal [...] (*cfr.* Castillo [ca.1676] 1906: 297).[13]

Pero ese contacto, que no era directo, sino a través de otros grupos étnicos, asentados en el pie de monte andino, no era contínuo ni fluido. Pues, estaba condicionado a los altibajos de la política andina pre colonial (*cfr.* Block 1997: 59).

Todavía para la época pre misional, en Mojos, aunque ya iniciado el periodo colonial en los llanos chaco-amazónicos de la ex gobernación de Mojos o Santa Cruz, este intercambio de bienes de los Mojos incluso se daba con los cruceños (hispanos, criollos y mestizos) de San Lorenzo (o Santa Cruz de la Sierra). Así, entre fines del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, los cruceños habían emprendido "varias entradas a las primeras rancherías de"

13 Cada vez se hace más difil aceptar la afirmación de que las hachas de piedras los pueblos agricultores de los llanos de Mojos las obtenían de los pueblos andinos. Esta tesis es menos sostenible hoy, primero, por los datos de documentos históricos, como la crónica de Alonso Soleto Pernia "Memoria de lo que han hecho mis padres y yo..." [ca. 1635] (1998: 157), en la cual se menciona que en las chácaras de los pueblos de los llanos del Mamoré se hallaban árboles cortados con hachas, "y eran cortadas con piedras, porque tenían minas de ello, de donde lo sacaban para cortar árboles, y tenían la boca como si fuera de hierro". Métraux, en base a la relación del jesuita Francisco de Eder sobre las misiones de Mojos, según Denevan (1980: 169), también alude a dichas hachas de piedras utilizadas para cortar los árboles en las sementeras agrícolas (*cfr.* Pinto Mosqueira 2002: 52). Recientes estudios y observaciones arquelógicas en el norte del Beni, como en Guayaramerín y Riberalta, así como en el noreste, sobre el río Itenez, muy cerca del Fuerte Príncipe de Beira del Brasil, se han encontrado también hachas de pieda. Lo que hace suponer que este tipo de instrumentos lo construían los mismos nativos de la zona, con piedras del Escudo del Precámbrico Brasilero. *Cfr.* al respecto Tyuleneva (2010; 24, 34; más Lámina V: 2, 3, 4; Lámina XIII: 5). Por tanto, tal intercambio de hachas de piedra traídas desde los andas a los llanos de Mojos, es dudoso, si no tendencioso, tal como se nota en muchos etnólogos, etnohistoriadores y arqueólogos, que andan "viendo" o queriendo ver en todo lo amazónico "huellas andinas"; a ellos les llamo los "garcilazos de la vega": todo lo quieren ver desde lo andino o incaico cuando se trata de estudiar las culturas chaco-amazónicas.

los Mojos, a fin también de "comerciar con los amigos" mojeños, aunque también a agarrar por la fuerza a los que no eran amigos, "para servirse de ellos por criados que llaman 'piezas'" (Anónimo [1754] 2005: 88; *cfr. Ibidem:* 90).[14] Al respecto Block (1997: 70) señala:

> [...] En la primera mitad del siglo XVII el contacto intermitente entre los arawak de Mojos y Santa Cruz estuvo mediado por indios hispanizados. A mediados de siglo esos contactos se hicieron más frecuentes, cuando los Mojo empezaron a tratar directamente con sus vecinos españoles, comerciando artesanías y productos agrícolas por manufacturas europeas. Poco tiempo después los españoles se vieron invitados al territorio mojeño en calidad de aliados contra los rivales tradicionales [los canichanas, movimas]. Un Hermano jesuita, Juan de Soto, se incorporó en 1667 a una de esas partidas españolas como cirujano.

El jesuita Aller ([1668] 2005: 31-32) confirma que los Mojos tenían intercambio comercial con los españoles o cruceños de San Lorenzo pasada la segunda mitad del siglo XVII cuando informa: "[...] Vino el Hermano [Juan de Soto] con diez canoas,

14 Es cierto que en algunos periodos de la historia colonial de la Gobernación de Santa Cruz, los hispanos y criollos-mestizos cruceños llevaron a cabo varias entradas a algunos territorios con poblaciones indígenas con la finalidad o de descubrirlas o de poblarla con gente hispano-cruceña; algunas de esas expediciones terminaron en "malocas", o sea, agarrando gente nativa después de hacerle la guerra para convertirlas en "piezas" de venta o de servicio en las casas de los cruceños. En efecto, el mismo Ñuflo de Cháves se tiene información que en 1561 o 1566 hizo entradas por el norte de la provincia de Chiquitos a Mojos con la inteción de descubrir esa población o reino; en 1582 o 1586 el gobernador Lorenzo Suárez de Figueroa también hizo otra entrada a los Llanos de Moxos. En ambas los hispanos o cruceños no trajeron "piezas" para su servicio o venta. En cambio, en 1595 o 1597 Juan de Torres Palomino hizo otra entrada a los Mojos por la ruta del río Guapay con la intención de fundar una ciudad; no logra fundar población alguna, pero sí la expedición termina en maloca, esto es, se trae gente nativa para someterla como pieza de servicio o para su venta como mano de otra que se llevaba a las mimas de Charcas. En 1617 a la cabeza de Gonzalo Solís Holguín se hace otra entrada descubridora al territorio de los Torococíes y Tapacura (o Chapacuras) por la provincia de Chiquitos; no se descubre el Reino del Paitity; pero sin embargo, la expedición se trae mano de obra indígena de esas etnias o poblaciones. *Vid.* un resumen de otras entradas o expediciones que terminan o no en malocas en Tomichá (2005: 21 – Tabla 1). La tabla 2, p. 24, resume también las malocas punitivas contra los indígenas nativos cambas; aunque las mayorías terminaron sin traer "piezas".

muchos indios [mojos] y, entre ellos, los principales caciques de los pueblos principales más cercanas al nuestro [San Lorenzo] y el del nuestro (sic), a quienes así en nuestra casa como en San Lorenzo los agasajaron todos. Concluyeron ellos con los rescates que por las piezas de sus tejidos buscaban; y sin más esperar salieron de Santa Cruz y se fueron en cinco de las diez canoas; [...]".

Es probable que entre los productos o bienes que traían los Mojos a San Lorenzo o Santa Cruz de la Sierra para intercambiar estuvieran los tejidos de algodón y, entre éstos, que algunos fueran las hamacas. Pues, aún antes de que se fundaran las reducciones jesuíticas, los Mojos eran ya conocedores del arte de tejer. Sobre este aspecto de la cultura material de los Mojos, Aller ([1668] 2005: 38) observó: "[...] En otra casa grande viven, hilan y guardan sus trastecillos; su labor es algodón; tejen e hilan con mucho primor; y en San Lorenzo tienen mucha codicia de los tejidos de éste y otros pueblos [...]". Marbán ([1700] 2005: 56) también describió este aspecto artesanal: "[...] todo el año las indias [tejen] para que sus maridos con sus tejidos de algodón comprasen en Santa Cruz de la Sierra chaquiras, herramientas y estas alhajuelas de plata" (*cfr.* Marban [ca.1676] 1898: 144; Denevan 1980: 63; D' Orbigny 1845: 172).

Los Mojos tenían también intercambio de bienes con los Chiriguanaes del Chaco boreal o Cordillera. En efecto, deseosos de tener metal del cual se carecía en la región por no tener cerros, cambiaban sus tejidos por géneros (herramientas) que los Chiriguanaes obtenían de los españoles o cruceños. Este comercio inter-étnico autóctono-hispano es señalado por el jesuita Orellana en su Carta-informe del 1687 al P. Martin Jauregui: El "humano comercio [...] fué el que ... abrió á esta nación de los Mojos, que deseoso de algunas herramientas necesarias para la labor de sus chacras, de que carecen totalmente, por no llevar sus tierras, vacías y falta de cerarοs [cerros], género ninguno de metal ni aun piedras, emprendieron algún comercio. Tuvieron primero con

los Chiriguana, cambiando de ellos con sus hilados los géneros que el Ghiriguana (sic) saca también por medio del español [...]".

En el caso de los Chiquitos (o etnias que habitaban la Chiquitania) se daba algo similar en cuanto al mestizaje. En efecto, mestizaje biológico había con gente de otras etnias no chiquitas capturadas como esclava cuando se salía victorioso de las guerras (*cfr.* Combès 2010a: 39). Ahora bien, la actitud de los Chiquitos con los enemigos capturados por batallas era de cierto respeto y, de manera semejante a los Mojos, llegaban inclusive a casar a los varones cautivos con sus propias hijas. En 1703 Burgués (en Tomichá 2002: 311) escribió: "A los que apressan en sus guerras, tratan sin más diferencia que la que usan entre sí mismos y muchas vezes los casan con sus mismas hijas". "El autor de la *Relación Historial* [o sea Fernandez] retoma este texto de Burgués señalando que los chiquitos, 'después de hacerlos esclavos de guerra como si fueran parientes en sangre y muy amigos, los casan muchísimas veces con sus mismas hijas'" (Tomichá 2002: 311).

El mestizaje a nivel cultural se daba cuando grupos étnicos no Chiquitos adoptaban actitudes, modos de actuar y hasta la misma lengua de la etnia de los Chiquitos. Es lo que sucedía aún en el periodo premisional con los Paicones como con los demás grupos de lengua arawak vecinos de los Chiquitos que llegaron a asimilar, paulatinamente, los usos, costumbres e incluso la misma lengua de los Chiquitos (Tomichá 2002: 261; *cfr.* Métraux 1942: 135). Había una asimilación de unas etnias o culturas a otras en la provincia chiquitos. Pero también existía una "mutua aculturación" entre las diversas naciones que poblaban esta provincia (*cfr.* Tomichá 2002: 263, nota 94).

En el ámbito simbólico o lingüístico cultural, es posible pensar en la influencia de la lengua de los Mojos sobre la de los Chiquitos o viceversa. Así, en la lengua de los Mojos, para referirse a las mujeres usaban otro "estilo" (género femenino) cuando hablaban

la lengua mojeña. Aller ([1668] 2005: 36), refiriéndose a este aspecto del habla de los Mojos describe: "Tienen un estilo para cosas racionales; otro para todo lo que es no racional, aunque sea invisible, y otro para las mujeres; y asimismo tiene por nombres propios para cada estilo".[15] Algo parecido o muy similar sucedía en la lengua de los Chiquitos. Tomichá (2002: 234) aludiendo a este aspecto de la lengua chiquita, dice:

> [...] Respecto a la distinción de habla entre los hombres y las mujeres, además de la gramática, fue el problema más serio que encontraron los religiosos para el aprendizaje de la lengua. Sobre el particular, escribía Julian Knogler que "un muchacho habla desde joven con la madre en la lengua de hombres y la madre le contesta en la lengua de las mujeres; de la misma manera conversa la hija con el padre en la lengua de las mujeres que también la mujer usa para hablar con el marido".

El caso del mestizaje Chiriguano en el Chaco boreal o Cordillera (llanos de Manso) ha sido estudiado y confirmado con más certeza hasta ahora. El más conocido es el que se dio entre los Guaraní con los Chané,[16] generando, de esta manera, lo que algunos antropólogos o etnólogos llaman la "nación Chiriguana" o el grupo étnico Chiriguano. Este mestizaje fue biológico y a la vez cultural.

15 El jesuita Pedro Mabán, en su *Arte de la Lengua Moxa* (Lima, 1702), en efecto, observa, al explicar "los pronombres" de esta lengua, que si "el hombre refiere el dicho de una mujer, o viceversa, han de hablar con los pronombres pertenecientes a cada uno, porque refieren lo dicho con las mismas palabras". *V. gr.*, en cuanto a los pronombres, las mujeres hablando de los hombres, dicen así: "iñi = él, ése; ñiquia=éste; ñaca=éste; poñiquia=éste; ñiro=ése (motrándolo); poñiro= ése (mostrándolo); poñenaqui= aquél (ausente); poñicani=aquél (ausente)". "Nota – Al nombre en que el nominativo empieza por "e" o tiene el posesivo "ne", el derivativo de "eñi", no sería "ñi", sino "ñe"; v. g.: enirobe= el anzuelo; ñeenirobe=su anzuelo (dice la mujer, hablando del varón) [...]".

16 El reciente trabajo de Combès (2010a: 33) menciona también el mestizaje biológico en la región del pantanal, entre grupos xarayes y grupos guaraníes: "La red de clientelismo xaray se extiende hacia el occidente, y existen datos por ejemplo sobre matrimonios interétnicos entre mujeres xarayes y hombres 'chiriguanaes' de la parcialidad Bambaguasu", estos últimos asentados al noroeste de los Xarayes.

En efecto, los Chiriguanos son una "etnia mestiza". Incluso en algunos de los mitos Chiriguano-Guaraní se expresa esa condición de "mestizos". Por ejemplo, el mito de los mellizos y los tigres, los del trabajo, de la creación del mundo y la destrucción de la humanidad...manifiestan esta experiencia del mestizaje en el ser Chiriguano a nivel cultural (*cfr.* Villavicencio 1990: *passim*).

Este mestizaje se dio también de manera biológica. Pues, ellos son el resultado de la mezcla entre Chiriguanaes (o Guaraníes) con mujeres chané. Los Chané son "el grupo donde los guaraní 'advenedizos' buscan mujeres y con el cual llegan a mestizarse, dando nacimiento a la etnia conocida luego como 'chiriguana' (Combès –Saignes 1991). Los chané son, en suma, un socio privilegiado de los guaraní, un elemento – siempre inferior, pero siempre imprescindible – de la *etnia mestiza que nace*" (Combès 2005:60; el resaltado es mío). Al respecto se puede sostener que casi toda la documentación e investigación que se ha hecho sobre los Chiriguanos de la Cordillera concuerda en afirmar que los Guaraní, aun con un potencial demográfico mucho menor (algunos hablan de unos mil, no más, que llegaron a la región), lograron sojuzgar a los Chané como sus *tapyi* (=siervos), aunque no propiamente hayan sido sus esclavos. Sobre este asunto, Saignes (2007: 33) escribe:

> A partir de uniones sexuales entre una minoría tupi-guarani y una mayoría de origen arawak (los llamados guana y chané), los chiriguano construyeron su identidad en contraposición con la potencia de los blancos (llamados karai) que se anhelaba poseer y la esclavitud de las etnias autóctonas (llamadas tapuy) que se repudia [...] (*cfr. Ibidem*: 72; Corrado-Comajuncosa [1884] 1990: 54).[17]

17 Melià (1988: 24-25) sostiene también que de las poblaciones nativas que los Guaraní hallaron en la Cordillera y con la cual se mestizaron por mecanismos coercitivos, los Chané tendrán una importancia decisiva en la conformación de la "nueva nación chiriguana" (*cfr.* Saignes 2007: 60).

Los Chané son de lengua y cultura arawak, tal como lo destacó Nordenskiöld ([1912] 2002: 146) al estar entre ellos a comienzo del siglo XX. Dice:

> Batiyaru es chané. En la actualidad, estos indios hablan el mismo idioma que los chiriguano, es decir guaraní. También la mayoría de sus usos y costumbres coinciden con los de los chiriguano, quienes probablemente los hayan sometido. Sin embargo, según su origen son arawak, constituyendo por tanto el grupo más septentrional de los arawak; los arawak tenían y siguen teniendo una presencia muy amplia en Sudamérica y las Antillas.[18]

Son sedentarios; especializados en el cultivo de la yuca y el maíz. (Este último cultivo probablemente sea uno de los mayores legados de los Chané a la cultura material productiva de los Chiriguanos). En relación a este aspecto agrícola, según Combès (2005: 64), es de herencia arawak-chané el complejo sistema de acequias de riego que sólo tiene su equivalente, más al norte, en los llanos de Mojos.

En el ámbito simbólico cultural, otro elemento nítidamente arawak-chané en el Guaraní cordillerano, es decir, en el Chiriguano, tal vez el más llamativo aunque no necesariamente el más decisivo de la influencia recibida de los Chané, es la "ritualización de las fiestas con sus bailes y máscaras" (Melià 1988: 25). Ahora bien, sobre el uso de las máscaras en las fiestas, Nordenskiöld ([1912] 2002: 220-221) recogió estas dos versiones de los mismos Chané:

> Entre los indios hay opiniones muy divergentes acerca de si estas máscaras son de origen indígena o no. Vocapoy me dijo que la idea de utilizarlas les llegó inicialmente de los blancos. En cambio, Batirayu afirma que de muchacho vio entre los chané del río Parapetí máscaras que solían usar en sus grandes fiestas que eran diferentes a las que usan hoy.

18 Para conocer algunas palabras en lengua chané, *vid.* Nordenskiöld ([1919] 2002: 147).

> En su opinión los chané utilizaban las máscaras antes de que los blancos llegaran a su país [...].[19]

En sus convites (fiestas), los Chiriguanos tomaban chicha elaborada de maíz hasta embriagarse y terminar en riñas y peleas. Es muy probable que esta costumbre también haya sido legada por grupos étnicos arawak, como los Guana o los Chané. Sobre el asunto, quizá el modelo más vivo de la forma de beber chicha, aunque elaborada de yuca, es el que seguían los Mojos en sus fiestas. En un trabajo que hice (*cfr.* Pinto Mosqueira 2002: 82-88) sobre los Mojos en base a algunas fuentes históricas dejadas por los misioneros jesuitas, destaco esta costumbre de las parcialidades mojas-arawak. Así, los Mojos después de beber hasta embriagarse terminaban en fuertes peleas o agresiones, hasta el punto de tomar venganza del que había cometido algún agravio personal o familiar. Comparando esta costumbre con la manera de beber la chicha de maíz de los Chiriguanos, tal como la describe Saignes (2007: 257) en base a documentos de 1799, se nota que en su convites (donde había abundante chicha de maíz para beber), no faltaban "peleas sangrientas", "homicidios voluntarios". Por su parte, los Mojos en sus convites podían llegar incluso a matarse a golpes de puño. En efecto, Anónimo ([1754] 2005: 108) describe esta costumbre mojeña: "[...] Bebían con ruido de voces y algazara, que se percibía a gran distancia, cantaban y bailaban aldedor [sic.] por la plaza, llevando sus cántaros como en andas; también reñían, peleaban y se mataban y había los desórdenes que se callan" (*cfr.* Marbán [1700] 2005: 56). Para el caso Chiriguano, el testimonio de Agustin Javaro, guaraní que estuvo cinco años cautivo y que fue mandado a recoger información sobre los Chiriguanos por la Audiencia de Charcas, relata que aquéllos "cuando están borrachos y vienen

19 *Vid.* la diferencia entre el tipo de máscaras (más grandes y vistosas) que usan los Chané isoseños y las utilizadas por los grupos Chiriguanos de la Cordillera, en Combès (2005: 64). Esta diferencia, sin embargo, no niega, así parece, que los grupos étnicos arawak como los Chané, hayan legado el uso de las máscaras a los Chiriguanos en sus fiestas o convites.

los unos a beber y holgarse a las casas de los otros después de borrachos riñen y se flechean y matan unos a otros por cosas de mujeres y tratos que entre ellos tienen" (AGI Pat. 235 r. 7: 49 en Saignes 2007: 257).

También aquella "anarquía orgánica", tan propia de las sociedades arawak, puede haber influido en el Chiriguano que se presenta irreductible para reconocer a un superior. Se trata del uso del poder político entre los Chiriguanos, caracterizado por esto: cada uno era jefe o señor de sí mismo. No tenía un superior a quien obedecer en la vida diaria, a no ser que esté en aprontes o tiempos de guerra: "Es cada uno en su casa absoluto señor, sin respetar a nadie, ni tienen capitán general a quien acudir" (Diego de Contreras, 1609, ADI Papeles Montesclaros, t. 5, en Saignes 2007: 78).

Pero la influencia fue mutua. Así, los Guaraní legaron en el "espíritu mestizo" del Chiriguano una actitud guerrera y valiente. Esto es, se "guaranizó" al hijo mestizo cuya madre era Chané.

> Parece que la práctica más decisiva para la guaranización de los Chané fue la educación de los niños y jóvenes en el marco social y guerrero de los Guaraní. Pronto la clase de guerreros, los *Keremba* [cunumis=muchahos] se fue formando con elementos Chané, cuyo comportamiento era más 'guaraní' que el de los mismos Guaraní (Melià 1988: 24; *cfr.* Saignes 2007: 72, 74).

La "guaranización" de los Chané y de los mestizos Chiriguanos se hizo también por medio de la imposición de la lengua guaraní: "[...] no deja de llamar la atención, sin embargo, cómo la guaranización lingüística de los Chané sucedió de modo rápido y casi total, a pesar de tratarse de dos lenguas de tronco absolutamente distintos" (Melià 1988: 24). Sobre este mismo aspecto, Nordenskiöld ([1912] 2002: 146) sostiene: "[...] En la actualidad, estos indios [el autor alude a los Chané] hablan el mismo idioma que los chiriguano, es decir, guaraní. También

la mayoría de sus usos y costumbres coinciden con los de los chiriguano, quienes probablemente los hayan sometido [...]".

Finalmente, sobre este mestizaje guaraní-chané, chané-guaraní, se puede concluir aceptando lo que afirma Melià (1988: 24): "[...] De todos modos, entre los Guaraní y Chané, sociedades neolíticas ambas, hay tantas analogías, que se puede hablar de un contacto intra-sistemático que hacía muy posible el mestizaje biológico y cultural".

1.4. Aspectos culturales comunes o semejantes entre los grupos étnicos de los llanos de Mojos, Chiquitos y Cordillera

En los llanos chaco-amazónicos es un hecho que existe diversidad étnica y cultural. Pero también, y a pesar de esa diversidad, entre esos grupos étnicos con distinta adscripción lingüística, se pueden encontrar elementos culturales semejantes o comunes a distintos niveles; esto, probablemente, por la presencia significativa de la cultura Arawak en esa especie de "triángulo antropocultural-arawak" que se ha identificado antes. En efecto, se puede partir de la siguiente tabla (*vid. infra*, Tabla 3) que muestra *la existencia de una cultura material semejante* expresada en la agricultura, la técnica agrícola y ciertos bienes que se cultivan para la alimentación, sin desmerecer la caza y la pesca como actividades complementarias.

Tabla 3.

Elementos semejantes a nivel de la cultura material entre los grupos étnicos precolombinos o premisionales chaco-amazónicos de la ex Gobernación de Santa Cruz

Pueblos nativos	Familia lingüística	Agricultores	Recolec-tores	Pescadores	Cazadores	Observación
Ava-chiri-guanos	Tupí-Guaraní	Sí Producto principal: maíz, yuca, maní.	Sí	Sí	Sí	Mestizados con los Chané de habla Arawak
Guarayos	Tupí-guaraní	Sí Producto principal: maíz, yuca		Sí	Sí	
Isoceños-guaraníes	Tupí-Guaraní	Sí Productos: maíz, yuca, joco, frijol				*Mestizados con los Chané de habla Arawak*. Aprendieron a ser agricultores por la influencia de los Chané.
Mojos	Arawak *	Sí Productos: yuca, maíz, maní	Sí	Sí	Sí	
Chané	Arawak	Sí Productos: yuca, maíz, maní			Sí	
Baures	Arawak	Sí Productos: yuca, maní	Sí	Sí	Sí	
Chiquitos	Familia lingüística Macro *Ge*	Sí Productos: yuca, maíz, maní	Sí	Sí	Sí	En los llanos de chiquitos habían diversos grupos étnicos; *por ejemplo, también habían grupos étnicos de habla o cultura Arawak*
Ayoreode	Zamuco	Sí Pero era suplementaria, no su principal actividad Productos: maíz, joco, zapallo, maní	Sí		Sí	

Fuente: Elaboración propia, 2009, en Roca Landívar–Pinto Mosqueira– Tercero (2010: 58-60). *De la cultura Arawak se hace a pie de página la nota siguiente: [20]

20 El grupo lingüístico Arawak comprendía las lenguas de los Moxo, Baure, Pauna Paicone, Muchojeone y Suboriono. El Moxos (llamado también Mojo, Ignacianc Morocosí o Mochono) y el Baure (denominado a su vez Chiquimiti) se siguei hablando hoy día. Los otros cuatro se han extinguido. De las otras lenguas de lo

Primero, esta tabla 3 muestra que existe esa mancha etnográfica e histórico-cultural arawak (ese *triángulo antropocultural-arawak*) en gran parte de la ex gobernación de Mojos o Santa Cruz (lo que ahora es el Oriente boliviano).

Segundo, indica también, que a pesar de la diversidad de familias lingüísticas a las que pertenecían las etnias o culturas nativas precolombinas, hubo una influencia mutua entre ellas, pero sobre todo de la familia cultural Arawak sobre las otras, si consideramos la presencia de los Chané, como se vio anteriormente, también entre los Guaraní de la Cordillera y en la provincia de Chiquitos.

Tercero, señala, además, que hay una base material productiva y alimenticia igual o semejante entre todos esos grupos humanos o parcialidades étnicas precolombinas, expresada en una agricultura de bosque tropical, con el cultivo de ciertos bienes de consumo.

En efecto, los grupos étnicos de la Chiquitania cultivaban para su consumo maíz, frejol, maní y legumbres como la yuca: "[...] La mayor importancia entre las plantas de cultivo la tenía la yuca y el maíz además del maní, la piña, el tabaco, las calabazas y más tarde el plátano [...]" (Krekeler 1993: 145). Schimdl, al referirse a los nativos que estaban asentados alrededor del Puerto de los Reyes, como los Sokovinos, Trianikosies, Sakories y otros, relata que ellos tenían "suficiente grano turco [maíz], mandioca [yuca], pescado y carne" (en Krekeler 1993: 145). También los Manasicas,

---

demás pueblos principales de los llanos de Mojos que mencionan los jesuitas se puede señalar lo siguiente: el Cayuvava que se hablaba al norte de la región de los Movimas, al oeste del Mamoré antes de su confluencia con el Guaporé, se *sostiene que podría estar influido por el Arawak o el Moxo en concreto*; "sin embargo, otros autores como Créqui-Montfort y Rivet (1920), creen descubrir influencias Guaicurúes" (Franch – Saínz Ollero 1989: 16). El caso del *Itonama* (llamado Machoto) *se sostiene que sería una rama del Moxo.* En cambio las lenguas Movima y la Canichana (Caneri o Canisiana) serían miembros del *phylum* Chibcha (*Idem*). Si se llegara a confirmar la influencia de la lengua Moxo en la Cayuvava y la Itonama, entonces, se ampliaría el área etnográfica cultural Arawak en los llanos chaco-amazónicos. Y esta área sería la gran base etnogeográfica o antropogeográfica prehispánica que sostendría uno de los fundamentos de la Nación Camba en el territorio de la ex gobernación de Moxos o de Santa Cruz, llamado hoy el Oriente boliviano, que encierra el territorio camba de Santa Cruz, Beni y Pando.

asentados en la provincia chiquitana, trabajaban la tierra, a parte de dedicarse a la caza y pesca. Sobre ellos, Caballero (en Tomichá 2002: 303), decía: "Son grandes labradores, cazadores y pescadores, y continuamente comen casa y pesca, de que abundan sus ríos". La etnia de los Chiquitos cultivaba yuca, maní y otros productos para su comida (*cfr.* Tomichá 2002: 303). La técnica de los Chiquitos para el cultivo era la de roce y quema de árboles, los cuales se tumbaban "mediante el uso de una especie de palas hechas de 'palo muy duro' que suplía muy bien la carencia de arados y azadones de acero" (*Ibidem*: 302-303).

De los Mojos, Anónimo ([1754] 2005: 105) dice que la actividad "principal de ellos era la agricultura". "Siembran maíz, algodón, yucas, plátanos, papas (?), frijoles, maní, camotes, papayas y sapallos; y su fecundidad hace que se logre, sin más trabajo que el arrancar las malas yerbas. No usan arar ni cavar la tierra, ni necesita de este beneficio tierra tan fértil para rendir mucho fruto [...]". Todos eran labradores. "[...] la comida de ellos es yuca, mote, maíz, maní, platanos [sic], pescados y venados que cazan [...]" (Aller [1668] 2005: 36). "[...] En tiempos de seca siembran sus pejugales de yuca, maíz, camotes, ají, frijoles, en que las mujeres son las labradoras, divertidos los hombres en la caza y en la pesca, que las más veces es con flecha" (Marban [1700] 2005: 55; *cfr.* Altamirano [1713] 2005: 69). La técnica agrícola que aplicaban consistía en lo siguiente:

> [Hacían] sus siembras en la pampa abriendo surcos y amontonando tierra; algún otro tenía cuña de piedra o bronze para rozar el monte; también se aprovechaban de las macanas para golpear los árboles pequeños y, después de secos, ponían fuego y sembraban en lo quemado; estimaban más el terreno de monte, por criar menor maleza que la pampa, porque con el fuego se consumían las raíces y malezas de malas hierba y la ceniza que dejaba servía de fecundar la tierra (Anónimo [1754] 2005: 105).

Los Guaraní que llegaron a la zona de la Cordillera del Chaco boreal venían, según algunas interpretaciones, en busca de una "tierra sin mal" (el *Candire*), apta para la agricultura (*cfr.* Melià 1988: 19-23; Villavicencio 1990: 11-13).[21] Al asentarse en la Cordillera (llanos de Manso) y en el pie de monte sudandino, expulsaron a los colonos quechuas y sometieron a los Chané, mezclándose, principalmente, con éstos últimos y, ya como Chiriguanaes, vale decir, como etnia mestiza, se dedicaron a la agricultura para subsistir. Ahora bien, de los Chané aprendieron el arte de la agricultura, pues, éstos "se caracterizaban por ser grandes agricultores, especialmente del cultivo de maíz" (Melià 1988:24; *cfr.* Pifarré 1989: 54). Del maíz hacían la chicha que "era un elemento central del convite Chane" (Melià 1988: 24; *cfr.* Viallavicencio 1990: 18, nota 32). Entonces, de los Chané, los Guaraní o Chiriguanos heredaron el consumo de la chicha de maíz. A esta chicha la llamaban *cangüi*: "El *cangüi* es para nuestros indios bebida al mismo tiempo y comida. Él solo suple la falta de cualquier otro alimento, y ningún otro manjar les sabe bien sin el *cangüi*. El *cangüi* es su desayuno, su almuerzo, su merienda; es su regalo y sus delicias; su pasión, su ídolo; *es nuestro padre y nuestra madre*, me decía uno de ellos" (Corrado-Comajuncosa [1884] 1990: 43). Según Saignes (2007: 102), "[gran] parte de las alienzas y de la agresividad *ava* estaban condicionada por la abundancia y la carestía de maíz". Pero el maíz, por ser su alimento "ordinario y principalísimo", los Chiriguanos lo preparaban de varias maneras para sus comidas. Así: "[...] el a*tituro*, ó el grano de maíz cocido entero en agua; el *atipii*, ó el mismo grano tostado; el *aticús*, que es el mismo *atipii* molido; el *cagüiyi*, especie de mazamorra sin sal; el *muinti*, o harina de maíz ligeramente mojada y luego disecada al fuego en un tostador de barro; el *muyape* [...]".[22] "Comen también con gusto y frecuencia

---

21 A parte de la interpretación agrícola de la emigración Guaraní desde el Brasil (costas o Mato Grosso) o del Paraguay, existen interpretaciones religiosas o míticas, así como políticas; inclusive hay algunos que sostienen que ellos vinieron al pie de monte surandino en busca de metal y nada más, *vid.* Combès (2005: 70-72).

22 Hace casi un siglo atrás Nordenskiöld ([1912] 2002: 174), aunque con un tono de

zapallos, frejoles y camotes que ellos mismos siembran en corta cantidad [...]. Del pescado son golosos en estremo. Regálanse también de cuando en cuando con los productos de su cazas, que son corzuelos, jabalíes, antas, aguties, anguyatutus, tatos, yandus, torcazas y loros [...]". "Finalmente no faltan à veces en su mesa los dulces, que consisten en varias mieles silvestres, de que abundan sus bosquez" (Corrado-Comajuncosa [1884] 1990: 42-43).

Junto con el maíz (*avati*), el poroto (*kumanda*) y la calabaza (*guandaka*), según Saignes (2007: 1029), formaban la "trilogía alimenticia chiriguana". La yuca (mandioca) también la cultivaban pero en pocas cantidades (*cfr.* Nordenskiöld [1912] 2002: 169).

La técnica para cultivar esos productos agrícolas era muy similar a la que tenían los grupos étnicos de los Mojos y los Chiquitos. Los hombres rozaban el terreno destinado al cultivo (Nordenskiöld [1912] 2002: 168). Chiriguanos y Chané tenían extensos sembradíos bien cuidados. Para rozar y quitar la maleza de la tierra que iban a sembrar, según Nordenskiöld ([1912] 2002: 170), "[antes] empleaban palas de carpir hechas de madera dura [igual o semejantes a las utilizadas por los Chiquitos (?)] con bellos mangos...que ahora ya no usan habiendo sido sustituidas completamente por palas de hierro" (*cfr.* Saignes 2007: 258-259).

Otro elemento común o similar, entre los Mojos, Baures, Chané de cultura Arawak y los grupos étnicos de los Chiquitos, de los Guaraní o Chiriguanos, es el *uso del poder o autoridad política al interior de cada parcialidad, comunidad o pueblo.* Como ejemplo se pueden leer estas citas o fragmentos de textos (de las cuales por ahora no se menciona el nombre de las etnias a las que se refieren).

queja, observaba el consumo del maíz entre los Chiriguanos y los Chané así: "[...] la comida es terriblemente monótona. Es maíz en todas las formas posibles: Maíz cocido, maíz tostado, pan de maíz preparado en ceniza, papilla de harina de maíz y harina de maíz al vapor".

Primera: "No tienen rey ni cabeza conocida, hay caciques por parcialidades a los cuales obedecen poco fuera de la guerra".

Segunda: "No tiene cabeza entre sí sino que están repartidos por ayllus y caciques y el que más compañeros tiene y valor de personas se hace respetar aunque no obedecer".

Tercera: "Es gente muy soberbia y muy ingrata, y cada indio [...] es rey, porque [...] ninguno reconoce a otro superioridad".

Cuarta: "[...] Los cacique [...], no tienen jurisdicción alguna sobre las gentes de sus pueblos; sólo en la ocasión de la guerra es cuando gobierna, capitanea y manda; en el resto de estas acciones, todo es lo que cada cual quiere; verdad es que siempre les tienen respeto [...]".

Quinta: "Los indios en sus costumbres y ritos [...] [eran] sin policía ni gobierno, dueños de sí o esclavos de si propios, sin reconocer cabeza o superior, sino en tiempos de sus crueles guerras, al que es más valiente o mató algún tigre [...]".

Sexta: "Su obediencia [al capitán o cacique] se reduce a cosas comunes, como a emprender una guerra, a mudar algún pueblo o a emprender alguna faena común a todos; y en lo particular, cada uno se gobernaba a su antojo, ni el Capitán les mandaba, ni ellos le obedecían si tentaba probar alguno. Eran impunes sus delitos y cada cual se tomaba su venganza de su injuria. No tenían justicia vindicativa ni ley alguna; sólo el agravio de una nación devengaba el Gobernador rompiendo guerra".

Séptima: "No tienen gobierno, ni política alguna, ni reconocen cabeça, aunque para sus determinaciones oyen, y siguen el parecer de los más Ancianos, y Caziques. Éstos no se reputan por sucesión, sino por valentía de aver flechado, ò apressado à sus enemigos, sin más título, ni causa, que la codicia de quitarles alguna herramienta, ò tener la gloria de cautivar à otros, à que les tira su altivo natural".

Octava: "[Mientras] estos indios viven en sus montes, no se puede hablar de un gobierno político de sus tribus"; "nuestros indios durante toda su vida, han hecho lo que les da la gana".

Novena: "Viven pocos juntos como república sin cabeza, cada uno es señor de sí mismo, y por cualquier ligero disgusto se apartan unos de otros".

El lector no versado o no especializado en el estudio de estas etnias o culturas precolombinas de la ex Gobernación de Santa Cruz (u Oriente boliviano), al leer cada una de esas citas que describen la vida en libertad o no sujeta a una autoridad política que llevaban en general los nativos, excepto en tiempos sobre todo de guerra, es difícil que identifique si el texto alude a los Mojos, los Chiquitos o Chiriguanos (Guaraníes) o algún otro grupo étnico. Se hizo así la trascripción a propósito, pues, el objetivo es mostrar este aspecto común o muy semejante que tenían esas culturas en cuanto al grado o no de sujeción a una autoridad política llamada cacique o capitán por la historiografía colonial. Esto llevó a más de un estudioso contemporáneo de dichas etnias a sostener que eran "sociedades sin Estado" o "sociedades contra el Estado", como lo hace, por ejemplo Saignes (2007) para el caso de los Chiriguanos, aunque la expresión se podría aplicar con propiedad también a los Mojos, los Chiquitos, los Chané y otros grupos para caracterizar que ellos vivían en libertad y que no habían sentido la necesidad de delegar su voluntad de poder individual en una autoridad (rey, gobernante...) que los represente en todo momento de sus vidas.

Ahora bien, para no romper con la exigencia formal académica del trabajo, a continuación se mencionan las fuentes de donde se han extraído esos fragmentos de textos. El primero es de Miguel Ruiz del Bustillo, 1614, AGI Lima 144, citado en Saignes (2007: 78). El segundo, de Pedro de Ozares de Ulloa, 1616, ADI Papeles Montesclaros, t. 36, citado en Saignes (2007: 78). El tercero, de Crónica Anónima [ca. 1600] citado por Combès (2005: 74). Estos

primeros tres fragmentos se refieren al caso del uso y no sujeción a un poder político (capitán o cacique) de los Chiriguanos. El cuarto, quinto y sexto aluden a las etnias o parcialidades de los Mojos y, respectivamente, han sido extraídos de Aller ([1668] 2005: 37-38), Marban ([1700] 2005: 56) y Anónimo ([1754] 2005: 99). Los tres últimos aluden al del uso del poder político entre los Chiquitos, y respectivamente, se hallan en Burgués ([1703] citado por Tomichá 2005: 314, nota 40), en Knogler ([1769] citado por Tomichá 2005: 314, nota 41) y en Fernández (II: 52 citado también por Tomichá 2005: 314, nota 41).

Ese uso del poder político de manera relativa expresa, entonces, que *la libertad era uno de los valores culturales fundamentales* que formaba parte del *Ethos* de estas culturas premisionales o precoloniales. En 1667 el Hno. jesuita Juan de Soto en su "Relación..." decía que los Mojos estaban "hechos a la vida libre y descansada de sus bosques", por eso en cuanto hallaban ocasión de huir de los europeos "lo hacen". Castillo ([ca.1676] 1906: 313), también observa esta condición moral en la vida de los Mojos: éstos tienen la costumbre de "comer, trabajar, gobernarse" y ayuda a vivir esas costumbres el hecho de "gozar en lo humano de suma libertad" (*cfr. Ibidem*: 339-340). El P. Orellana en su carta al P. Martín de Jáuregui dice que la provincia de los Mojos estaba dividida en más de cincuenta pueblos, independientes unos de otros y que en cada uno de ellos cada año se elegía un cacique, pero al que se le tenía "tan poca subordinación, que ninguno se rreconoce [sic] obligado á obedecerlo si no es en lo que le está bien y tiene gusto, y esto mismo no se atreve el Cacique á mandarlo, sino por medio de ruego ó consejo; ni la mujer al marido, ni los hijos á los padres, tenían sujeción".

Sobre los Chiquitos y/o etnias chiquitanas, recordemos esta expresión de Knogler ([1769] en Tomichá 2005: 314, nota 41): "nuestros indios durante toda su vida han hecho lo que les da la gana". En 1761 M. Schmid dijo que "los nativos chiquitanos gozaban de 'plena libertad' en su hábitat natural" (Tomichá

2002: 314, nota 41). Vale decir, no estuvieron sujetos a ningún gobierno político u autoridad que concentrara el poder absoluto como sucede *iso facto* en las sociedades con Estados (teocráticos, monárquicos o no).

De los Chiriguanos se destaca este valor de la libertad en la que vivía cada individuo. Combès (2005: 74) señala: "[...] Saignes reunió, en su último libro, un sin fin de testimonios coloniales que muestran una ausencia casi total de poder político autoritario y coercitivo en las comunidades chiriguanas: 'no hay entre ellos superior', según Yánez en 1595; 'es cada uno en su casa absoluto señor, sin respetar a nadie, ni tienen capitán general a quien acudir' (D. de Contreras, 1609 [...]'". "Cada indio chiriguano es rey porque ninguno reconoce a otro superioridad" (P. Diego Matínez, 1601, citado por Egaña, 1981: t. 7: 311 en Saignes 2007: 77). La expresión más viva de esta libertad en la que vivía el Chiriguano (y también los Chané, *cfr.* Corrado – Comajuncosa [1884] 1990: 54), es *iyambae* que se traduce como "sin dueño" (Combès 2010b: 22), o bien, ideológicamente hablando, como "rey que no tiene jefe", esto es, como un rechazo de cualquier tipo de sociedad con Estado, o es contra el Estado (*cfr.* Combès 2005: 72ss).

La *inclinación a la guerra era otro elemento común* entre los principales grupos étnicos a los cuales se está aludiendo. En efecto, de los Chiriguanos se afirma: "La vida y costumbres de los chiriguanaes es comer y beber y emborracharse en sus tierras e ir a la guerra" (A. Hernández, 1585, AGI Pat. 235 r. t: 61 en Saignes 2007: 78). Castillo ([ca.1676] 1906: 365) de los Mojos dijo: "Son también inclinados a la guerra, que si fuera sólo por defenderse, fuera virtud, pero por vicio tienen el ir á guerrear á los vecinos sin ser provocados, aunque son las guerras galanas, como he dicho" (*cfr.* Anónimo [1754] 2005: 180-109). Sobre los Chiquitos, Fernández (IX: 221 en Tomichá 2002: 309) llega a decir que "habia sido costumbre antigua suya hacer la guerra á los confinantes y tomarlos por esclavos". "En 1696 el P. Diego Eguiluz afirmaba

ser los chiquitos 'indios gentiles de extraordinario valor y braveza en la guerra, pero muy dóciles y de excelentes naturales en el trato' (Pastells V: 333-334) [...]" (Tomichá 2002: 309; *vid.* también *Ibidem*: 308, 310-311).

Otro elemento característico que se daba entre las etnias o culturas precolombinas de la ex Gobernación de Santa Cruz era *el apego a la tierra*. Así, los Mojos también hacían la guerra para defender sus "parajes" o tierras (Anónimo [1754] 2005: 109). Una de las grandes dificultades que tuvieron los jesuitas para reducirlas en misiones a las parcialidades de los Mojos y otras etnias de la provincia de Moxos era que no querían dejar "sus antiguos pueblos" por estar muy ligados a sus parajes (*cfr. Ibidem*: 94). El P. Orellana en su carta del 18 de octubre de 1687 al provincial Martín de Jáuregui decía que "cada pueblo tenía un campo demaceno dentro de los términos de su jurisdicción, en que [creían que] hizo Dios á sus primeros ascendientes, distintos é independientes de los otros pueblos. Con esa persuación miraban aquellos puestos como sagrados, con un nativo amor, que dificultaba mucho el asunto de arrancarlos de ellos". Respecto del apego que tenían algunas etnias de la provincia chiquitana a su tierra, Tomichá (2002: 324) anota:

> Otra constante de la mayoría de las etnias chiquitanas era el apego a la propia tierra, prefiriendo sufrir muchas veces diversas calamidades que abandonarla. Ya durante los siglos XVI-XVII algunas parcialidades de lengua chiquita habían optado por quedarse en la región chiquitana en vez de acompañar a los españoles a los llanos de Grigotá. Durante el período reduccional, los nativos quíes de lengua zamunca aceptaron trasladarse a las reducciones de San José recién en 1715, después de algunos años de titubeos "no aceptando á desamparar su nativo suelo" (Vida del P. Felipe Suárez: cuad. 9. f. 1v.). También las etnias zamucas asentadas en el pueblo de San Ignacio sentían un gran apego a la propia tierra y sufrieron mucho en ocasiones de traslados a los pueblos chiquitos [...]. En la mentalidad de

> los jesuitas, este amor a la propia tierra, aunque fuese seca, estéril y miserable, representaba uno de los inconvenientes a la propuesta cristiana reduccional...

Las labores agrícolas entre los Chiquitos, a la cual le dedicaban la mitad de la jornada laboral, "estaba tan arraigada hasta el punto que la *Relación Historial* llega a afirmar que los nativos fundadores de la reducción de Concepción 'no tienen otro Dios a quien más estimen que sus campos sembrados' (FERNADEZ XV: 69). En modo particular, pero no exclusivo, el jesuita se refería a los indígenas de lengua chiquita, de vida sedentaria o semi-sedentaria que expresaban visiblemente el amor propio al trabajo en la práctica de la agricultura" (Tomichá 2002: 301).

Para el caso de los Chiriguanos, varias de las guerras que sostuvieron contra los quechuas y otros grupos étnicos del incario asentado al oeste de la región de Cordillera, así como durante la colonia española contra los europeos, aunque aún en un periodo pre misional, fue para defender sus tierras o territorio (*cfr.* Saignes 2007: 55ss; 69ss; 97ss). Al respecto, los testimonios recogidos llegan a afirmar:

> [Pese] a que los Guaraní eran pocos, lograron dominar a gran parte de la población Chané formada por hábiles agricultores. Llama la atención a través de la convivencia social la rápida "guaranización" de los grupos Chané y la adquisición de hábitos que son propiamente Guaraní. Por eso no extraña que los Chiriguanos tengan un apego religioso a la tierra demostrado, a lo largo de la historia, tanto en su gran capacidad para la agricultura como para la defensa. (Villavicencio 1990: 19; *cfr.* esa capacidad productiva, por ejemplo, del maíz en Saignes 2007: 72).

La *costumbre de usar la hamaca para descansar o dormir* era también similar entre las parcialidades étnicas de la ex Gobernación de Moxos, aunque en algunos grupos se la utilizaba con mayor asiduidad que en otros. En efecto, entre las etnias de los Mojos

era más acentuada esta práctica. Marban ([1700] 2005: 55) escribe: "Sus camas son hamacas suspensas de árboles" (*cfr.* Altamirano [1713] 2005: 69). Aller ([1668] 2005: 38) afirma: "Son las casas de vahareques ["pared de zarzo embarrado" o bien "tejido de varas, cañas, mimbres o juncos"], limpísimas; [en las que] duermen están siempre como una plata, porque sólo hay hamacas en las que duermen". Anónimo ([1754] 2005: 96) también dice: "Las alhajas de casa eran muy pocas: su hamaca para dormir, arcos y flechas, cántaros, ollas, mates, cedazos para colar la bebida, rallos de madera para rallar la yuca [...]". "Estaban poseídos del vicio de la pereza y aficionados a estar siempre echados en la hamaca meciéndose como niños todo el día entero en ella" (*Ibidem*: 117).

Sobre el uso de la hamaca entre los Chiquitos, Knogler ([1760] 1979: 144) destaca:

> Para la crianza de los niños no emplean ni cunas ni pañales o mantillas, sin embargo crían chicos derechos y rectos, no tienen las piernas torcidas ni son jorobados ni rengos. Los colocan simplemente sobre un cuero o en una hamaca donde pueden moverse libremente y a gusto.
> Estas hamacas sirven también de cama para los indios adultos. Las llevan sin dificultades en los viajes, que hacen constantemente, y en ellas se encuentran protegidos de toda clase de sabandijas y reptiles y aprovechan más el calor del fuego que siempre encienden de noche. En tres árboles se pueden colgar fácilmente nueve hamacas de manera que ninguna estorbe o simplemente toque a alguna otra. En sus casas hunden un palo profundamente en la tierra, en el centro mismo del ambiente, y todos atan sus hamacas a este palo; como sujetan el otro cabo en la pared, el conjunto forma la figura de una rueda con las diferentes hamacas como rayos.

Viedma ([1788] 1969: 239) en 1788 decía que los Chiriguanos, entre otras costumbres, no "tenían otro ejercicio [...] que estar tendidos en la hamaca". En 1884, Corrado-Comajuncosa, o sea, a fines del siglo XIX y en plena vida republicana, al describir la

vida y costumbres de los Chiriguanos, mencionan, por ejemplo, que entre el "ajuar" que tenían ellos estaban "[...] unas hamacas colgadas de las horquetas que sostienen la techumbre" (1990: 42). Cuando se celebraba el *arete* (convite), donde se bebía la chicha de maíz, lo hacían también "[sentados] en las hamacas y asientos de bambús dispuestos alrededor de la plaza" (*Ibidem*: 44). Sin dejar sus prejuicios de lado, estos franciscanos pensaban que los Chiriguanos eran holgazanes, ya que "sembraban una vez al año", se dedicaban a acarrear "la leña necesaria todos los días: lo demás del tiempo lo pasaban jugando o vagueando, o blandamente meciéndose en sus hamacas [...]" (*Idem*). Un cuarto de siglo después, Nordenskiöld ([1912] 2002: 163), al describir las viviendas o cabañas donde dormían los Chané y los Chiriguanos, relata también todavía el uso de la hamaca entre ellos: "[...] La cama o bien es un catre hecho de una especie de caña de bambú o uno se hecha en el suelo sobre una estera de caña o una piel. También se ven hamacas en las viviendas pero no es habitual. La hamaca tiene su origen en el trópico sudamericano, pero va desapareciendo hacia el sur y hacia las alturas ya que allí hace demasiado frío para emplearla".

Existen otros aspectos culturales comunes o similares entre las etnias o culturas precolombinas de la ex Gobernación de Mojos (Santa Cruz). Así, para ir cerrando este acápite, se puede destacar que la *hospitalidad* entre pueblos o vecinos era parte de su normatividad. Al respecto de los Mojos se escribe: "La cortesía entre ellos es cuando llega una tropa de indios a un pueblo, siéntase el Cacique o Principal de los que vienen en un asiento de madera; los demás en el suelo [...]". (Aller [1668] 2005: 38). "Este amor recíproco que se tienen unos á otros, se vé cuando se visitan ó pasan de viaje; recíbenlos y les dan la bienvenida á cuantos los encuentran llevarlos á su bebedero, ponerles asientos y de varias partes le traen luego de beber y comer, cuando es hora, y de tantas partes y tanto, que tienen para comer y guardar [...]". (Castillo [ca. 1676] 1906: 387-388; *vid.* la hospitalidad en el marco de los convites entre los Mojos en *Ibidem*: 329-330).

En su informe, Viedma ([1788] 1969: 239) sostenía que los Chiriguanos eran "bastantes corrientes, festivos y obsequiosos: [...]". Refiriéndose también a los Chiriguanos, Corrado – Comajuncosa ([1884] 1990: 45), afirmaban que en los convites o fiestas (*arete*) que se hacían para tomar la chicha de maíz, se invitaba a los pueblos vecinos a participar de la celebración, siendo el *tubicha* (cacique), el anfitrión, el encargado de hospedar a los "forasteros, procurando mantener la paz en su pueblo". Ya en 1588 "los chiriguanos itatines recibieron al P. Diego de Samaniego 'con gran aplauso y voluntad de todos'. Dos años después, el mismo jesuita añadía que eran acogidos 'aun [por] los mui feroces chiriguanaes y bárbaros chiquitos'. Los indígenas como, por ejemplo, los chiriguanos de la Cordillera, expresaban su cariño regalando frutas, gallinas, camotes, pescado, huevos de gallina y de avestruz y otras cosas más, respondiendo los misioneros con donecillos, objetos de culto, rosarios y gargantillas" (Tomichá 2006: 648). Este valor persistía aún entre los Chiriguanos hace un siglo atrás. Así, Nordenskiöld ([1912] 2002: 175) lo destaca: "Si los alimentos abundan en la casa, se invita a los vecinos. Se acoge muy hospitalariamente al indio invitado. No tiene que irse sin haber recibido chicha de maíz o comida. En las aldeas chanés del Parapeto, cada vez que yo llegaba de visita, los indios me servían un cuenco de papas dulces [camote]".

En la provincia de los Chiquitos, los Gorgotoquis, una vez aceptaron la presencia de los españoles, les brindaron una hospitalaria acogida cuando pasaron por su jurisdicción a la cabeza del Capitán Domingo Martínez de Irala, e incluso sirvieron como guía hacia las etnias o naciones vecinas. En efecto, Schmidl, soldado de la hueste de Irala, que pasó por tierras chiquitanas, en su crónica que redactó a partir de 1555, o sea, después de volverse a Alemania y haber estado dos décadas descubriendo y conquistando por las regiones de la Provincia del Río de La Plata (Paraguay) y lo que ahora es Santa Cruz, respecto al recibimiento que le dieron los Gorgotoquis, relata: "nos trajeron carne de venado, gansos, gallinas, ovejas, avestruces, patos, conejos y otra

carne de salvajina y volatería [...] grano turco de trigo y raíces y otras ...que hay en abundancia en esta tierra, etc." (Schmidl [1534-1554] 2009: www.santosnoco.blogsport.com/archivos).

Otros rasgos comunes se pueden mencionar, de manera general, entre las diversas etnias o culturas precolombinas o pre misionales. Por ejemplo, a nivel de la cultura material, la costumbre de vestirse, de manera regular en unos grupos o para ocasiones especiales en otros, con una camiseta los varones y con el *tipoy* las mujeres. (*cfr.* Castillo [ca. 1676] 1906: 324 para el caso de este tipo de vestir entre los Mojos;[23] *cfr.* Knogler [1760] en Hoffman 1979: 140; Tomichá 2006: 369; Tomichá 2002: 321, nota 57 para el caso del uso del *tipoy* entre las mujeres chiquitas; *cfr.* Viedma [1888] 1969: 226; Corrado – Comajuncosa [1884] 1990: 40 para el caso de los Chiriguanos).[24] Aunque de manera general se puede sostener también que la mayoría iban desnudos.

Al menos entre las etnias o culturas sobre las cuales se tiene más información, en los pueblos a nivel religioso se contaba con dos tipos de "sacerdotes" o "hechiceros": uno que hacía el nexo con los dioses o cosas sagradas y el otro que cumplía el rol de curandero de diversas enfermedades (*cfr.* Castillo [ca. 1676] 1906:352-354; Anónimo ([1754] 2005: 115-116, para el caso de las etnias de los llanos de Mojos; *cfr.* Corrado –Comajuncosa [1884] 1990: 49-50 para el caso de los hechiceros (*ipaye*) entre los

23 Anónimo ([1754] 2005: 97) para el caso de los Mojos, Baures, Cayuvava y Sapis, sostiene que sí usaban "sacos y mantas con que se cubrían en sus bailes, no por honestidad [pudor] sino por gala; pero lo ordinario en ellos y los demás era andar desnudos".

24 Al noroeste de los llanos chaco-amazónicos (Oriente boliviano), vale decir, en las estribaciones selváticas de los andes, como el caso de los Mosetenes de la misión de Covendo (fundada en 1842 por el misionero italiano Angelo Baldorino), también las mujeres usaban el *tipoy* como vestido (Balzán [1891] 2008: 143, 146, 148). Es más, los Mosetenes de Covendo aún estando ya evangelizados tenían otras costumbres semejantes a los pueblos o etnias de Mojos, Chiquitos...Así, les gustaba la chicha preparada de harina de yuca o de maíz: "su pan ordinario es la yuca y el plátano asado" (*Ibidem*: 144); "su alimentación se compone casi siempre de plátano y yuca, y les gusta mucho la carne" (*Idem*). ¡Más tropicales no podrían ser! Por ende, son más afines a las etnias o culturas amazónicas o de las tierras llanas.

Chiriguanos; *cfr.* Freyer 2000: 50-51; 76-77; Tomichá 2002: 340-345, especialmente nota 89, p. 342, donde se hace la distinción entre el médico-sacerdote (hechicero) "bueno" porque curaba las enfermedades y el malo causante de los hechizos o "males", para el caso de los Chiquitos).

1.5. Datos demográficos pre misionales o coloniales sobre los grupos étnicos de la ex Gobernación de Mojos (Santa Cruz), 1561-1700

Si se mira el mapa étnico elaborado por Métraux (*vid.* Freyer 2002: 33; reproducido también en Combès 2010b: 4), se puede apreciar que prácticamente toda o casi toda el área que comprendía en aquel entonces la gobernación de Moxos creada en 1560 por el virrey del Perú, Marqués de Cañete, estaba poblada y delimitada –aunque sea imaginariamente –por diversas etnias o parcialidades portadoras de lenguas distintas aunque con muchas formas de vida similares o parecidas, como se vio arriba de este trabajo. Por ende, este territorio estaba habitado ya desde épocas precolombinas,[25] y sus tierras no eran ni son "baldías" como ha querido mostrar o justificar, en el período republicano de Bolivia, el discurso político andino con la perversa intención de colonizar, primero durante el siglo XIX con población europea y luego, a partir de la segunda mitad del siglo XX, con población colla (sobre todo Aimara y Quechua) el territorio de los cambas (cruceños, benianos y pandinos).[26]

25 La presencia del hombre precolombino en estas tierras chaco-amazónicas (u Oriente boliviano), los estudios arqueológicos y de laboratorio con carbono 14 la calculan entre 1000 y 1500 años a. C. en el caso de la cultura Chané (Lijerón 1998, Jordán 2005); entre el año 300 y 900 d. C. en el caso de las culturas del Mamoré o Mojos (Combès 2005); desde el año 400 d. C. en el caso de la presencia de la cultura Guaraní en las vertientes andinas del Chaco (Pärssinenn –Siiriäinen 2008); el 700 d. C. en el caso de la cultura Chané en el territorio del Isoso del Chaco (Combès 2005).

26 Además de esa intención, en nombre también de que las etnias o culturas chaco-amazónicas eran "bárbaras", no civilizadas, un prejuicio andino legado a los collas incluso por algunos jefes del incario, las élites altoperuanas (primero sucrense y después paceña-aimara), lo que pretendían con sus decretos o leyes de 1883 y 1905 de colonización del Oriente boliviano era obtener dinero, ingresos, por la venta de las tierras de los cambas indígenas (*cfr.* Guiteras 2010: 75), para ellos vivir bien y desarrollarse, dejando en el abandono, pobreza y subdesarrollo a la población nativa (indígena y mestiza), por ejemplo, del Beni en el siglo XIX y gran parte del XX.

Sin embargo, se reconoce que las cifras demográficas sobre la población nativa premisional o colonial no son completas, a veces son contradictorias, aunque en otras sí son confiables. Ahora bien, una aproximación a la cantidad de población nativa, aun sea parcial, ayudará, directa e indirectamente, a entender también el mestizaje en la ex gobernación de Santa Cruz en aquellas épocas.

En base a documentos históricos y otras fuentes (muchas de ellas ya usadas por estudiosos contemporáneos) es posible comenzar con las primeras alusiones generales al aspecto de la población nativa, considerando el punto de incursión geográfica de los españoles-europeos que quisieron llegar a la "sierra de la plata" o al reino de Mojos o Paytití. De entre los textos que escribieron algunos de los expedicionarios que se aproximaron a los lugares o regiones o en las que fueron testigos oculares del encuentro con los pueblos o habitantes, llegando por el este a la provincia de Chiquitos, al Chaco boreal y los llanos de Grigotá, después de arribar el río Paraguay, se puede destacar lo que relata Hernando de Ribera el año 1544 ante el escribano Pedro Hernández de la provincia del Paraguay (Asunción). Así, en base a lo que le informaron "muchos indios principales de otros pueblos más adentro", más al noroeste de los Xarayes, en dirección oestenoreste, "habitaban y tenían muy grandes pueblos mujeres que tenían mucho metal blanco y amarillo [...]; y de aquella parte de los pueblos de dichas mujeres había muy grandes poblaciones [...]; y que delante de las poblaciones que están pasados los pueblos de las mujeres hay otras muy grandes poblaciones de gentes [...]. Para llegar a la tierra o poblaciones que tenían mucho metal, que estaba hacia el oestenoreste había que pasar grandes pueblos y de muchas gentes" (Ribera [1544] 1946: 258-259). Schmidl ([1534-1554] 2009: www.santosnoco.blogsport.com/archivos), en su crónica informa, por ejemplo, que el rey Jaray de los Xarayes vino al encuentro de los españoles con 12 mil indios. Al llegar a la nación de los Paiyonos (Payzunos) anota que "era mucha gente reunida". Al estar también en la nación de los Corcoquis [Gorgotoqui], todos se admiraron porque "no

sabíamos que había tantísima gente reunida, pues en este viaje no hemos visto tanta gente reunida como estos Corcoquis".

Por su parte, Ñuflo de Cháves en 1559-1560 tuvo ya la impresión de que la población autóctona de las tierras o provincia de Chiquitos estaba "dispersa en áreas considerables" (Parejas 1979: 7). En este sentido, Krekeler (1993: 174) opina que las fuentes históricas "coinciden solamente en mencionar las aldeas comúnmente grandes de los distintos grupos [...] quedando como relativa la palabra grande". Es más, las cifras que, por ejemplo, hablan de la población nativa que se encomendó el 1561 –año de la fundación de Santa Cruz de la Sierra –son contradictorias. En efecto, según Lozano (1874, T. III: 45, 50 en Krekeler 1993: 43), dos meses después de la fundación de la ciudad ñunfleña, el 20 de abril de aquel año, en la región de Chiquitos se repartieron en encomienda 60.000 indios a 90 españoles. Estos 60.000 nativos habían sido empadronados en la jurisdicción de la reciente ciudad fundada y vivían alrededor de ella. Pero un documento de 1635 (AGI. Audiencia de Charcas, legajo 11 en Parejas 1979: 8) informa que al momento de la fundación de dicha ciudad habían "más de 40.000 indios que se encomendaron a los pobladores". Ese "más de 40 mil" es ambiguo, pues uno se puede imaginar también que llegaban a ser más de 70 mil los nativos de la zona. ¿Quién podría saberlo con certeza? Más aún, en otros documentos referentes a la fundación de Santa Cruz de la Sierra se dice que Cháves después de visitar y pacificar las provincias de los Gorgotoquis y los Chané, aún antes de fundar la ciudad que se convertiría en cabecera de la Gobernación de Moxos, verificó que en un contorno de 40 leguas –del lugar donde después se fundó dicha ciudad – habían "ochenta mill fuegos", vale decir, 80 mil casas u hogares. Posiblemente el número no sea fantasioso, pues, casi dos décadas antes, el Capitán Domingo Martínez de Irala, cuando estaba en el Puerto de Los Reyes (zona del Pantanal) fundado por él y sus huestes de españoles, recibió información de una india chané ya vieja que yendo hacia el oeste, su "generaçión es mucha y avunque son chanes todos se llama cada casa de su

nombre y que por eso se llaman ellos Ciritocoçi [...]" (Relación de la jornada..., 1542-1543 en Julien 2008: 10). Poco más de un siglo después, todavía en el periodo premisional, cerca de 1676 ó 1679, el Hno. jesuita José del Castillo ([ca. 1676] 1906: 301), al describir las naciones con las que colindaban los Mojos, decía que por la parte de arriba hacia el oriente estaba la etnia de los Chiquitos, "nación belicosa grande hácenla de más de 12.000 mil personas[...]".

Alusiones más específicas a otras etnias (parcialidades, pueblos o generaciones) de la región de Chiquitos (hoy Chiquitania), se pueden encontrar, aunque también sin dar datos o cifras demográficas concretas. Así, de los Parecíes, asentados unas 100 leguas al norte de Santa Cruz la Vieja, en 1595 el P. Diego Martínez informaba desde San Lorenzo el Real al P. Juan Sebastián de la "gran provincia de los parecíes", cuya tierra y gente –según decían otros – parecía encantada (Tomichá 2006: 635, nota 7; *cfr.* García Recio 1988: 46, 51-53). De los Tamacocíes, que vivían al oeste de Santa Cruz la Vieja, asentados a ambos lados del río Guapay (Grande), una relación de 1571 decía de ellos, en cambio, que eran pocos y habían servido a los cristianos; vivían en lo raso, defendiéndose de los Chiriguanos (Cristóbal de Saavedra [1571] en Julien 2009: 213; *cfr.* Tomichá 2006: 637, nota 11). Para el caso de la población de los llanos de Grigotá, las cifras en unos casos son concretas, aunque quizás no completas. Para este grupo étnico, de la familia arawak, al igual que los Chané, el soldado Pedro López que participó de la expedición del Cap. Andrés Manso entrando por el oeste (bajando los andes) al Chaco –entre 1560 y 1564– en su manuscrito de 1570 afirma que después de que su Capitán convence a Grigotá de colaborar con él, se da el encuentro entre la tropa española y unos diez mil indios grigotanos (*cfr.* Saigne – Renard-Casevitz –Taylor 1988: 276, nota 9). En una parte de su crónica, López incluso llega a decir de los llanos grigotanos: "Es tierra muy poblada de indios, los cuales están de guerra la mayor parte, y es necesario pasar cuarenta o cincuenta soldados juntos; de esta manera pueden pasar sin temor

de los indios" (Pedro López [1570] en Baptista Gumucio 2010: 10). Por su parte, Diego Felipe de Alcaya, sacerdote cruceño, en su crónica escrita cerca de 1607 o 1617, dice que cada subjefe de los tres que menciona (Goligoli, Tendi y Vitupé) que estaban subordinado al cacique Grigotá, tenía cada uno bajo sus órdenes a "cincuenta mil indios" (Alcaya [ca. 1607 o 1617] 1961: 49).

Como se ve, las referencias que se hacen a la población o su cantidad que habitaba en la provincia de Chiquitos, más al norte, al noroeste de ésta, en la región entre el río Guapay y aquella provincia, o en los llanos de Grigotá (donde se asienta actualmente Santa Cruz de la Sierra), o la población de los Gorgotoquis –zona donde se fundó Santa Cruz la Viaja en 1561–, son vagas, a veces contradictorias, algunas meramente nominales y otras hasta imaginarias, como ésta que da el P. jesuita Samaniego desde Potosí en 1595 cuando entusiasmado por la posibilidad de encontrar el Paitití escribía al General P. Aquaviva diciendo que "los indios descubiertos pasan de ciento y cincuenta mill almas...Fuera de estos están muy cerca de descubrirse los reinos del Paititi, que si es como se dize havrá quehacer para muchos buenos obreros que V.P. nos imbíe de Europa" (Samaniego [1595] en García Recio 1988: 75, nota 7).

Si se buscan otros datos o información demográfica más específicos sobre la región Chiquitana para el primer siglo y medio pre misional, se puede tomar en cuenta esto que sostiene Tomichá (2002: 219):

> Durante los primeros contactos misionales llevados a cabo en la región chiquitana (1561-1591), los documentos del siglo XVI dan cuenta de la existencia en los alrededores de Santa Cruz de la Sierra de "muchos indios con diferentes nombres y lenguas", los cuales eran "grandes labradores" y "muy manzos" si se comparaban con los chiriguanos de los llanos de Grigotá. Concreamente, según parece, el autor [Tomichá no registra el nombre del autor de esta *Relación verdadera...*, aunque Julien (2008) se la atribuye

> al procurador de Santa Cruz, Cristóbal de Saavedra] se refería a los indígenas gorgotoquis y chanés, los más numerosos que poblaban las inmediaciones de la primera ciudad cruceña [...].

Esto significa, entonces, que las cifras de 60.000 ó 40.000 nativos (o "naturales") que se empadronaron o encomendaron el año 1561 se referían a la población de los Gorgotoquis y los Chané. Un cuarto de siglo después, el 1586, el Gobernador de Santa Cruz, don Lorenzo Suárez de Figueroa afirmaba que de los 160 españoles que vivían en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, 65 eran encomenderos y que en 12 leguas (unos 57 kms. de circunferencia) alrededor de dicha ciudad poseían 8.000 nativos encomendados, a los que se añadían 3.000 para servicios personales en las casas de la ciudad y en los campos para sembradíos de los cruceños, esto es, habían 11.000 nativos, hay que suponer, de la etnia de los Gorgotoquis y Chané. Sobre la etnia de los Chiquitos, Caballero ([1635] 1961: 98) relata que cuando Ñuflo de Cháves llegó al paraje de Santiago del Puerto, más al norte de la ciudad, sobre el río San Migual, "halló una provincia que llamaron de los Chiquitos, con ocho mil indios dentro de una palizada [...]". Aún dentro del periodo premisional, se tiene que considerar los 12 mil "naturales" chiquitos poblando esa región, según dio a conocer Jose del Castillo cerca de 1676 o 1678, como ya se dijo arriba.

Para el periodo de las misiones de Chiquitos hasta fines del siglo XVIII e incluso la primera década del XIX, la información sobre la población reducida es un poco más confiable. En efecto, la población chiquitana en 1745, considerando las seis familias lingüísticas distribuidas (arawaka, chapacura, chiquita, guaraní, otuqui y zamuca) entre las siete reducciones consolidadas hasta ese año (San Xavier, San Rafael, San José, San Juan Bautista, Concepción, San Miguel y San Ignacio de Zamuco) era de 14.706 habitantes (*cfr.* Tomichá 2002: 278, Tabla 22). Según el censo de 1767 realizado en todas las reducciones de Chiquitos (o Chiquitania), estas tenían 23.780 habitantes en los 10 pueblos.

Ahora bien, según el misionero jesuita P. Knogler ([1769] 1979: 122) el año 1768 "vivían en nuestras reducciones no menos de treinta y siete mil indios, veintidós mil bautizados y quince mil a punto de convertirse." Pero para este mismo año, o sea, después de la expulsión de los jesuitas, esa cifra había disminuido a 19.981. El año 1791, 23 años después, quedaban 18.292 habitantes en dichas misiones (Moreno en Hoffman 1979: 67). El año 1805, en las 10 reducciones chiquitanas que aún quedaban la población aumentó un poco subiendo a 21.951 habitantes (Hoffman 1979: 68). Entre 1809 y 1831, para 8 misiones de Chiquitos se cuenta con cifras de sus habitantes, tal como las da Roca (2001: 371) en este cuadro parcial que se transcribe a continuación:

Tabla 4

Pueblo	*Año*	*Habitantes*
Santa Ana	1805	1.800
San Rafael	1805	1.379
Santo Corazón	1805	1.367
San Javier	1806	1.625
San Miguel	1807	3.329
San José	1800 1807	3.519 3.360
Concepción	1807	1.816
San Ignacio	1831	3.299

Fuente: Roca (2001). Cuadro parcial.

Otra área de la Gobernación de Moxos (o Santa Cruz) donde estaba concentrada la población prehispánica o premisional eran los llanos amazónicos de la provincia de Mojos y sus contornos. Los datos demográficos al respecto, empero, son también generales, confusos, incompletos y, a veces, contradictorios. Pero las relaciones, crónicas o cartas de la época, y los testimonios, a pesar de todo, dan una idea aproximada del asunto, la misma

que puede ser complementa con estudios contemporáneos. Así, la relación de Hernando de Ribera de 1544 mencionada antes, cuando en base a testimonios de caciques o jefes principales indígenas habla de las "amazonas" o sus "pueblos de mujeres", ya de alguna forma están indicando que el noreste o noroeste de la provincia de Chiquitos estaba poblada por muchos pueblos de indios. "La Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra de 1571", afirma que la ciudad de La Barranca fundada por los españoles a orilla del río Guapay, a cincuenta leguas al poniente del mismo río, "a tenido y tiene serca de si muchos indios con diferentes nombres y lenguas, grandes labradores [...]" (Cristóbal de Saavedra [1571] 2008: 212). Esta misma relación más adelante dice que, según indios Guaraní, el río Grande una vez salía a los llanos del norte se hacía un "mar lleno de yslas y muy pobladas de gente" (*Ibidem*: 216). En la relación de Santa Cruz de la Sierra de don Lorenzo Suárez de Figueroa, fechada en 1586, se afirma que la defensa y la conservación de dicha ciudad era importantísima "para el descubrimiento de los Moxos y de las demás provincias de que hay grandísima noticia" (Lorenzo Suárez de Figueroa [1586] 2010: 24). Aquí la expresión "grandísima noticia" hay que leerla también como sinónimo de "gran cantidad de población", además de otras connotaciones como alimentos, cultivos, minas de oro y plata, etc. En su carta al P. provincial del 17 de julio de 1595 el P. jesuita Hieronimo Andion, escrita en plana entrada al descubrimiento y conquista de los Mojos, le decía a su superior: "Espero en el Señor hemos de dar con gente más política y en provincias grandes, y segun las relaciones y noticias que mueven á hacer este descubrimiento, es innumerable la gente que dicen hay, de mucha policía y riqueza [...]" (Andion [1595] en Anónimo 1596: www.santosnoco.blogsport.com/archivos).

El P. Diego Felipe de Alcaya en su relación escrita cerca de 1607, o entre 1607 y 1617, según Sanabria (1961) en las notas que le hace a esta crónica del sacerdote cruceño, entre otras cosas, dice que el Inca Manco entró, salió y dio noticias del reino del Paititi, diciendo que "había muchas islas en estos llanos y muchos

árboles frutales", y que allí encontró innumerables provincias de diferentes naciones, gente limpia, que tiene sus ciudades cercada de higuerones que dan higos blancos y que los caminos son "limpios hasta quince pies de ancho. Es gente vestida de algodón y labradora [...]" (D. Felipe Alcaya [ca. 1607] 1961: 57). Relatos con afirmaciones genéricas también hacen autores contemporáneos. Así, Saigne – Renard-Casevitz –Taylor (1988: 250) dicen: "[...] Cuando, a fines del siglo XVI y a principios del siglo XVII, varias expediciones españolas bajan el Guapay hasta su confluencia con el Mamoré, encuentran 'numerosos pueblos por ambos lados del río' [...]". En la crónica de Lorenzo Caballero, escrita en 1635, en la cual relata también su experiencia de la entrada a los llanos de Mojos al mando del gobernador Gonzalo Solís Holguín en busca del reino del Paitití el año 1624, se informa que yendo hacia el norte de San Lorenzo de la Frontera, desde la cual partieron, pasaron por la región de los Tapacuras o Chapacuras, luego siguieron rumbo al norte y hallaron a los "pueblos serranos", éstos les dijeron a los españoles o cruceños que siguiendo siempre al noreste "había muchos indios". Estos mismos "serranos" al recorrer la tierra más al norte, pasando "otros muchos pueblos; dieron en uno muy grande". Los mismos españoles cuando llegaron a la provincia de los Torococies,[27] encontraron pocos indios (unos 10 o 12); pero sí había muchas indias, "y el pueblo era grande, en el cual se prendieron tres indios". "Otro día [se] marchó al campo hacia el Norte por un camino ancho, dejando a un lado y otro muchas casas y percheles de maíz, que por ser tantas no tuve la curiosidad de contarlas" (Caballero [1635] 1961: *passim*). Para fines de la segunda década del siglo XVII, Devenan (1980: 191) calcula una población de 20 mil habitantes para las aldeas de la etnia de los Mojos.

---

27 Es probable que los Torococies que relata Caballero, por vivir sobre lomas (que hoy sabemos fueron construidas por manos humanas), por tener sus cultivos agrícolas sobre ellas y usar un sistema de riego con canales, pertenezcan también a la cultura arawak o, en su defecto, hayan sido influenciado o "arawakizados" por alguna parcialidad o etnia de los llanos de Mojos (¿por los Baures ?) u otra de más del norte asentada en lo que después se llamará el Acre o el norte amazónico del Beni o Pando. *Vid.* la descripción del sitio que poblaban los Torococies en Caballero ([1635] 1961: 105-106).

> Al ser descritos por primera vez, los Mojos tenían aldeas extraordinariamente grandes. Juan de Limpias informó que durante la expedición de 1617 de Solís Holguín, visitó una aldea con cuatrocientas casas, 90 cocinas y nueve lugares de bebida [...]. Esto daría una población de 20.000 si cada hogar se componía de cinco personas. De once aldeas, las siguientes en tamaño vistas por Limpias tenían 60 ó 66 casas cada una.

Unos 20 años después, otros miembros de la expedición de Solís Holguín hicieron nuevos recuentos, dando una cifra demográfica más elevada, según Denevan (1980: 191):

> Otros recuentos de las aldeas, casas y gente de la provincia de los Toros o Torococis (Mojo) que hicieron otros miembros de la expedición, todas recogidas en 1638, oscilaron de esta forma: [...] Vieron seis aldeas con una población de tal tamaño que calculan habían más de 30.000 habitantes. La primera aldea tenía 280 casas, además de las cocinas y lugares de bebida [...].

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, algunos datos específicamente sobre la población de la provincia de los Mojos (y etnias con este etnonimo), comenzarán a aparecer en cartas, relaciones y crónicas de los misioneros jesuitas interesados en evangelizar por medio de la reducciones o misiones que reunían a las parcialidades o pueblos en "pueblos mayores", es decir, con más cantidad de nativos y con una forma de vida adaptada a los fines de la fe católica. Así, el Hno. jesuita Juan de Soto en 1667 dice que "el pueblo del cacique Moye tenía unas cien casas" (Soto 1667: http://santosnoco.blogsport.com/archivos). Para tener una idea aproximada de la cantidad de habitantes que tenía este pueblo mojeño, hay que suponer que en cada casa vivían entre 5 o 6 nativos mojos. Un año después, el P. jesuita Aller ([1668] 2005: 34) decía que desde que puso los pie en la tierra hasta ayer, 8 de septiembre de 1668, había ido a verlo una "muchedumbre de naciones y lenguas", dando a entender de que la población era considerable en los llanos o provincia de los Mojos.

Al año siguiente, en su carta al provincial de los jesuitas, el P. José Bermudo informa que en un espacio de 22 leguas "hallamos como 31 pueblos y en cada uno nos detuvimos un día y hallé que en todos habría como 2538 almas" (Bermudo 1669: http://santosnoco.blogsport.com/archivos). Casi una década después, aún antes de que se funde la primera misión de Mojos, el Hno. jesuita Jose del Castillo ([ca.1676] 1906: 294) en su "Relación de la provincia de Mojos" parte dando estas cifras de la población: "La provincia de los Mojos [...] consta hoy de más de 6.000 personas repartidas en más de 70 pueblos, unos de 30 personas, otros de 40, los más de 60 á 80, algunos de más de cientos y algunos aunque muy pocos pasan de 200 personas, no son éstas mas[sic] que dos ó tres".

Otra década después, y ya cuando se tenían fundadas las primeras dos misiones (Loreto en 1682 y Santísima Trinidad en 1686), el P. jesuita Antonio de Orellana decía que la cantidad de población que tenía la nación de los Mojos era "bien corto: llegaba a penas a cuatro mil almas esta provincia de los Mojos; y éstos estaban divididos en más de 50 pueblos [...]" (Orellana 1687: http://santosnoco.blogsport.com/archivos; *cfr.* Eguiluz 1696).

Ahora bien, algunos estudios contemporáneos, considerando fuentes históricas e investigaciones arqueológicas y otros factores, se han ocupado de dar cifras demográficas sobre los llanos de Mojos. En efecto, para mediados del siglo XVII (1650), Willcox asigna a la zona de los llanos de Moxos una población de 62.000 habitantes (Parejas 1979: 8). Block (1997), por su parte, para cerca de 1679 calcula una población de 200.000 nativos en los mismos llanos. Pero este etnógrafo también calcula que durante el primer siglo de contacto con el español (ca. 1560 -1660), la población nativa de los llanos del Mamoré (o Moxos) disminuyó por lo menos en un 65% por diversas causas, siendo la principal enfermedades traídas desde Europa como, por ejemplo, la gripe. Denevan (1980), relacionando documentos históricos, estudios arqueológicos y modelos de capacidad productiva en la zona,

para 1690 en los llanos de Mojos estima una población de más de 100 mil personas (incluyendo, eso sí, la población de los otros 36 grupos étnicos identificados en aquella época).

Para cerrar este punto sobre la población prehispánica o premisional en los llanos de Mojos, por su importancia se citan *in extenso* a los dos autores contemporáneos aludidos antes. Denevan (1980: 199-220) resume así este tema demográfico:

> Existen tres cálculos del siglo XVII sobre la población total de Mojos, pero ninguno de ellos abarca la totalidad de los llanos. Basado en informaciones indias, uno de los miembros de la expedición de Solís Holguín de 1617 afirmó que había 30.000 personas en la "provincia de los Toros o Paretis" (Mojos) [...]. El padre [sic] Castillo, escribiendo alrededor de 1677, afirmó que los Mojo y las tribus inmediatamente contiguas totalizaban 50.000 personas, excluyendo los Cayuvava ("el gran Paititi") y quizá también los Baure, Movima y los Itonama. El padre Eguiluz [...] en 1696 dijo que además de los 19.759 indios de las reducciones [las que habían sido fundadas hasta fines de ese siglo], había "70.000 otros indios amigos" que deseaban ser cristianos; lo que da un total de casi 90.000, sin contar los indios hostiles que es de presumir había.
>
> Yo calcularía que había lo menos 100.000 indios viviendo en más de 400 aldeas en los llanos de Mojos en 1690. Para ello se han tomado varios factores. En primer lugar, las cifras de los jesuitas para los Baure y quizá también para los Movima probablemente son excesivas. Por otro lado, los totales para los Mojo y los Itonoma son probablemente demasiado bajos, frente a las cifras misionales posteriores. La mayoría de las cifras de población registradas se basa aparentemente en cómputos de aldea por aldea y en cálculos, con lo que no hay duda que escaparon algunas aldeas. Especialmente la cifra para los Cayuvava puede haber quedado baja por esta razón. Las tribus de sabansa extinguidas y marginales no han sido incluídas en el total computado y ni siquiera en lo calculado, pues no contamos

sino con muy pocos datos tempranos sobre su población y no se sabe qué parte de esa gente vivía efectivamente en los llanos.

Aceptando en su valor aparente las cifras jesuíticas de la Tabla 4 [esta tabla elaborada por Denevan muestra que entre 1687 y 1700, sumando los datos demográficos de algunas fuentes, se registran 112.259 personas en un total de 362 o más aldeas, [*vid.* tabla en p. 198], admitiendo la población no contada y la disminución posterior a 1690 en la demografía de las tribus cuyas cifras registradas son de 1693, 1694, 1695 y 1700, en los llanos de Mojos en 1690 habría habido por lo menos 150.000 indios. Sin embargo, teniendo en cuenta la posibilidad de cierta exageración por parte de los jesuitas, parece que un cálculo de 100.000 es razonable. Esta cifra es considerablemente mayor que la de menos de 20.000 indios dada por la mayor parte de los escritos modernos para fines del siglo XVII (Métraux, 1942: 44; Steward y Faron, 1959: 254; Plafker, 1963: 373). Estas cifras bajas se apoyan en los cómputos tempranos para solos los indios de las reducciones.

Por su parte, Block (1997: 53-54), aprobando las aproximaciones demográficas de Devenan, escribe complementando lo siguiente:

En su monografía sobre la geografía cultural de Mojos, Denevan subraya la básica confiabilidad de estas descripciones tempranas y emplea una combinación de fuentes históricas, testimonios arqueológicos y modelos de capacidad productiva para sostener una población estimada de unas 100.000 personas en 1690, al comienzo de la época jesuítica. Otro cálculo más reciente del mismo autor sobre este punto afirma una población de 350.000 para Mojos antes de la llegada de los europeos (Denevan 1980, 197-200; 1976, 212). Deseo aceptar las estimaciones de Denevan como aproximaciones razonables para la época precolombina. Un reciente estudio de superficie de la sabana central propone una configuración prehistórica de las aldeas sorprendentemente similar a la que describen los relatos de 1617, constituyéndose en otra pieza probatoria

> de la alta población autóctona (incluso de los 350.000 de Denevan) (Erickson, 1980, 735). También acepto la hipótesis de Denevan sobre un bajón demográfico abrupto. Los documentos que han llegado hasta nosotros describen a los indios muriéndose en números aterradores, tanto a causa de las enfermedades como de los efectos omnipresentes de la conquista y de la esclavitud. Sin embargo, la cronología, el ritmo de la disminución más aguda de la población y la fecha de su nadir, parecen anacrónicos. Propongo una disminución más acusada de los niveles precolombinos, interpretación que se basa en los relatos producidos por la primera generación jesuítica sostenida en la región, a fines de los años setenta del siglo XVII.[28]

Para el periodo de las reducciones jesuíticas de Mojos e inclusive hasta fines del siglo XVIII, se dan algunas cifras de su población en distintos años. En efecto, el P. jesuita Eguiluz en su "Relación de la Misión Apostólica de los Mojos..." de 1696 informa que en seis misiones "había 19.759 indios". En 1713, según Denevan (1980: 65), "ninguna de las 16 misiones sobrepasaba los 2.100 indios y la población global era de 24.914 indios [...]". Sin embargo, para este mismo año, Altamirano ([1713] 2005: 71) asegura que en las misiones de Mojos se contaba con "más de treinta mil almas [...]". De esta cifra, un total de 24.914 eran bautizados, el saldo, unos 6.000, eran catecúmenos (esto es, no bautizados), entre los que se contaban casados, solteros, mancebos, niños y niñas. Para el año 1737 las misiones de Mojos estaban en pleno apogeo. Francisco Antonio Argamosa decía que ya se habían formado 21 pueblos "en que se mantiene al presente 32.250 almas alistadas en el número de la Iglesia por el bautismo" (A.G.I. Audiencia de Charcas, legajo 384 en Parejas

28 En base a su propuesta y al informe de 1679 de tres PP. jesuitas, Marban, Barace y Clemente, y en una superficie de 17.600 kms. cuadrados que incluye zonas ecológicas de ribera, bosques y sabana abierta en lo que es el Alto Mamoré, Block (1997: 54, 56, *vid.* mapa con ubicación de las aldeas visitadas por esos misiones en p. 55), calcula alrededor de 35.000 indios (Mojos), como población autóctona en esa zona al comienzo del siglo jesuítico.

1979: 9). Ahora bien, Denevan (1980:67) calcula que en los llanos de Mojos en 1737 habitan aún unos 50.000 indios nativos entre los reducidos y no reducidos. Una década después, en 1747, el obispo de Santa Cruz realizó una visita pastoral a las misiones jesuíticas de Moxos e hizo un informe en el cual dice que éstas tenían una población de 26.576 habitantes, cifra inferior a la que dio Argamosa en 1737, de acuerdo al detalle siguiente:

Desposorio	1.576
Santa Rosa	663
Loreto	1.768
Trinidad	2.059
San Javier	1.990
San Pedro	2.864
Exaltación	1.684
San Ignacio	1. 961
San José	1.008
San Luís	1.011
San Borja	1.256
San Pablo	2.048
Reyes	1.641
San Juan	581
Concepción	2.152 (Parejas 1979: 9).

Un documento Anónimo (1748) registra que en 1748, en las 23 reducciones jesuíticas de Mojos, dos de las cuales Santa Rosa y San Simón se estaban fundando aún ese año, habían 32.290 habitantes contando los casados, viudos, viudas, solteros (a), niños (a), bautizados y no bautizados.

El año de la expulsión de los jesuitas, 1767, hasta unos años después, las 15 misiones principales de Mojos contaban con 30.000 habitantes (Denevan 1980: 66). Parejas (1979: 9), en base al A.G.I, legajo 623, al respecto también confirma esta cifra: "En abril de 1768 salían los últimos religiosos de la Compañía de Jesús dejando 30.000 indios repartidos ordenadamente en 15

pueblos". Quien, basándose en el *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos* de Gabriel René Moreno, da una cifra bastante más baja es Roca (2001: 363): según este autor el año 1767, las misiones de Mojos contaban con cerca de 18.000 habitantes.

El 1790, año en el que se establecieron en dichas misiones "administradores seculares para la dirección y el manejo temporal de los pueblos, dejando a los eclesiásticos reducidos a las funciones del altar", éstos últimos informaron al gobernador de la provincia de Moxos, don Lázaro de Ribera, que "el total de los habitantes de esta provincia ascendía a diecinueve mil quinientos veintitrés" (Ribera [1786-1794] 1989: 209). Al cabo de dos años y cinco meses, o sea, el año 1792, la población en Mojos había subido a 20.017 almas, vale decir, 494 almas más (*Idem*). El año 1797, durante el "régimen de los gobernadores", la población en 9 misiones de Mojos sumaba un total de 17.037 habitantes, distribuida por pueblos de la manera siguiente: Loreto, 1.697; San Ignacio, 1.395; Magdalena, 3.191; San Joaquín, 544; Exaltación, 1.156; Santa Ana, 837; Trinidad, 2.454; Concepción de Baures, 2.229; San Ramón, 3.564 (Roca 2001: 364, *vid.* Cuadro de Actividades económicas y población. El autor no registra el dato de la población que tenía San Borja ese año). Para este mismo año, según René Moreno (1888: 494-495, nota 129), si le sumanos la población de San Pedro de 2.544 habitantes y la de Reyes de 724, o sea, en 11 misiones de Mojos había 20.354 habitantes. A fines de la primera década del siglo XIX, el total de la población de 7 misiones (San Joaquín, 734; San Ramón, 3.858; Magdalena, 3.796; Trinidad, 2.081; Loreto, 1.411; Exaltación, 1.376 y Santa Ana, 770 – no se tienen datos ni de Reyes ni de San Borja) era de 14.026 habitantes (Roca 2001: 367, *vid.* Cuadro Población y actividades económicas 1810). En 1810 en 12 reducciones había una población de 23.026 personas. En 1816, eran 21.824 habitantes en 12 misiones de Mojos (Roca 2001: 373, *vid.* Cuadro Número de reducciones y población de: 1767 a 1816).

Para el área de la Cordillera, las cifras demográficas tampoco son completas y en muchos casos son generales. Si se toman

los primeros 150 años (aproximadamente de 1560 a 1690) de vida pre y post misional, se pueden encontrar algunas alusiones al tema de la población, sobre todo, Chiriguana y Chané que había en los llanos de Manso. Ahora bien, la población Guaraní o Chiriguanae es más antigua de lo que se pensaba hasta hace unos años atrás. En efecto, recientes estudios arqueológicos realizados por Pärssinen y Siiriänen (2008), en base a la "cerámica corrugada y con marcas de uñas", con muestras analizadas en laboratorio con radio carbono 14, llevan a concluir que la presencia Guaraní en las vertientes andinas orientales (o sea, la región del Chaco o Cordillera) puede ser confirmada en unos 1000 años antes que las emigraciones de la segunda mitad del siglo XV o de aquellas que se dieron alrededor de 1513 y 1518. Lo que indica que los Guaraní o Chiriguanos ya se encontraban en esta región desde aproximadamente el año 400 d.C. en lo que hoy se denomina el Chaco boliviano (2008: 221ss).[29] Según ambos arqueólogos las primeras oleadas guaraníes al sur de Sudamérica provenientes desde las costas atlánticas y del interior de Brasil fueron "a comienzos del primer milenio" de nuestra era cristiana (*Ibidem*: 61). Esto indica que los Guaraní o Chiriguanaes no son advenedizos o unos intrusos en la región del Chaco boreal, como algún autor lo quiere hacer ver. Estaban ahí probablemente antes que llegaran los Chané, grupo Arawak, cuya presencia en la misma región (Isoso) recientes investigaciones arqueológicas la datan hacia el 770 d. C. (*cfr.* Combès 2005). Por ende, el mestizaje Guaraní-Chané pudo haber comenzado desde fines del primer milenio después de Cristo.

Ahora bien, cifras demográficas para grupos étnicos asentados en los llanos de Manso para la época prehispánica no existen hasta ahora, como las que algunos científicos se atreven a dar

29 Por su parte, Combès (2005) indica que otros estudios arqueológicos sostienen que la presencia Guaraní en el Chaco o Cordillera puede datarse para el 900 d.C. Si nos atenemos a este dato, entonces, los Chané estuvieron primero que los Guaraní en esta región. Pero esto no cambia la suposición de que el mestizo Chiriguano comenzó a existir desde fines del primer milenio de nuestra era cristiana. Por lo menos no, hasta que otros estudios arqueológicos den otras fechas y digan lo contrario.

para los llanos de Mojos y sus alrededores. Sí se tienen alusiones generales o cifras numéricas desde las primeras décadas de la colonia española en Sudamérica y en dicha región. Así, el P. Diego Felipe de Alcaya en su "Relación..." citada, cuenta que al enterarse de las riquezas (de metal) que habían en la "sierra de la plata", los pueblos Guaraní se juntaron y se vinieron desde la región del río Paraguay unos 8 mil, con sus armas, mujeres e hijos; arribando dicho río llegaron hasta los Xarayes; desde este punto se dividieron en tres ejércitos: 5 mil de ellos vinieron hasta los llanos de Grigotá, mil se quedaron en la provincia de los Itatines (que serían los Guarayos actuales) y 2 mil fueron al pie de monte sur andino de la Cordillera en busca del metal y otros riquezas que tenían los quechuas en las minas de Saypuru. Pero fueron recibidos con guerras y muchos fueron muertos. Los que quedaron se replegaron hasta la provincia de los Gorgotoquis (región donde se fundó Santa Cruz de la Sierra), se reorganizaron y contra atacaron, venciendo a las huestes del inca quechua e hiriendo a Grigotá, aliando por esos años del inca andino. Esto sucedió entre los años 1513 y 1518 (*cfr.* Gandía 1935: 17-23). Unos años después, otro grupo de Guaraní que vinieron con Alejo García –se calcula entre 1521 y 1526 – desde el Brasil y el Paraguay, no retornaron con éste, se quedaron en la región de Cordillera y se unieron a los Chiriguanaes, para seguir haciéndole la guerra a los quechuas que habían ocupado las tierras de los Charcas, logrando su objetivo de expulsarlos de las estribaciones andinas del Chaco (*cfr. Ibidem*: 31ss). Hacia 1556, se afirma que grupos de Guaraní desde la región del Paraguay seguían llegando hasta el pie de monte cordillerano, unos se quedaban y otros regresaban a la zona paraguaya. Gandía (1935: 36-37) recoge este relato de un testigo de la época:

> En el año 1556, el clérigo Martín González, después de observar largamente las migraciones de los guaraní a través del Chaco, escribió que "estos yndios van y quieren yr a las tierras del Perú, y como no tienen camino y van fuyendo de sus contrarios, van poblando y sembrando, y de que tienen ya descubierta la tierra adelante, cogen todos los

bastimentos y vanse. Desta manera también fueron los demás questan muchos tiempos a allá en las dichas sierras, y estos que van agora, y quieren yr en su propósito de yr a dar con cristianos".

"Aquy ay muchos yndios –continuaba el clérigo González – que han ydo, venido dos o tres vezes desta ciudad, por un río que estará dos leguas de aquí que va a dar a la villa de la Plata, y junto a este río están los yndios de aquy poblados y más por toda la cordillera, y a lo que dizen no están de aquí cien leguas".

Es cierto que los Chiriguanaes hasta mediados del siglo XVI ya ocupaban o vivían "en la frontera de los charcas" de manera permanente, o en los "límites de la ciudad de La Plata" (hoy Sucre), además de estar asentados por toda la Cordillera. Ahora bien, datos precisos o completos sobre la cantidad de Guaraní venidos desde el este (Brasil y Paraguay) y de Chiriguanos asentados en la región de la Cordillera en el periodo precolonial no se tienen; aunque para los inicios de la colonia española en la región se cuenta con algunas cifras parciales. En efecto, el año 1558 se estima en 500 los indios Chiriguanos de guerra en la Cordillera; en 1567 se calcula que son entre 800 y 1000; el 1571 unos 4.000; el 1582 unos 600 Chiriguanos de guerra más 2.500 de los otros grupos étnicos, sobre todo Chané, pero asimilados a los Chiriguanos; en este mismo año otra fuente da la cifra de [illegible].000 entre Chiriguanos guerreros y grupos étnicos asimilados a la etnia mestiza Chiriguana; en 1586 se dice que los asimilados son 4.000 o 5.000; para este año también el gobernador de Santa Cruz, don Lorenzo Suárez de Figueroa, decía que la cantidad de Chiriguanaes que habitan en "toda la cordillera", según certificaban los que habían andado por ella y visto a dichos "naturales", e incluso según informaban los que habían estado cautivos entre ellos y lograron escaparse, era de unos 4.000 guerreros; de éstos, no llegaban a la mitad los "naturales chiriguanaes" (es decir, los Guaraní), y que la mayoría eran "mestizos", esto es, "hijos dellos y de mujeres de otras naciones" (Suárez de Figueroa [1586] 1997:

25); para el año 1595 se informa que eran 20.000 o 30.000 los "esclavos naturales", o sea, los Chané en la Cordillera chiriguana; el año 1608 se afirma que son 1.000 los Chiriguanos de guerra y entre 7.000 y 8.000 los "esclavos naturales" de los Chiriguanos (Saignes 2007: 73, Cuadro 2). A fines del siglo XVI, sumando a los hijos mestizos, los migrantes Avas eran unos 1.000, mientras los Chané alcanzaban a 15.000 o 20.000 hombres (*Ibidem*: 72). Esto que sostiene Saignes, sin embargo, no concuerda con lo que afirmaba en 1594 el P. jesuita Alonso de Barzana en su carta al P. Sebastián cuando escribe: la "mayor suma de gente ... es la nación que en las fronteras del Perú...llaman chiriguanas y acá llaman guaraníes..." (Barzana en Gandía 1935: 58). Probablemente los datos demográficos de esos años referidos a los habitantes que poblaban la Cordillera o el pie de monte sudandino no distinguían entre la etnia Ava Guaraní, mestizos Chiriguanos y la etnia Chané, por estar éstos últimos sobre todo "guaranizados". En todo caso, el año 1560 se censaron 80.000 "naturales chané" (Saignes 2007: 60). Para el año 1620 el sobrino de Rui Díaz de Guzmán estimaba que aún quedaban "unos 15.000 chané. Pero un gran número se ha integrado en el borde del piedemonte a los grupos locales Chiriguanos de los cuales unos jefes son de origen chané" (Saignes – Renard-Casevitz –Taylor 1988: 265; *cfr.* Saignes 2007: 60). Más hacia al este de la Cordillera, en 1561 según Matienzo, la cantidad de población Chané llegaba a más de 100.000. Esta población Chané era la que había sido desplazada de los valles del piedemonte sudandino cordillerano por los Guaraní más recientemente llegados a la zona; esa población Chané desplazada terminó asentándose en la zona del Isoso del Chaco (*cfr.* Combès 2005: 57-58). Población Chané se encontraba también en el noroeste entre la Cordillera y el país de los Chiquitos. Pues, entre los 30 o 40 mil naturales que los españoles censaron en 1560, habían Gorgotoquis, Tamacocies y Chané. Pero esa cantidad, al cabo de unos años, había disminuido. En efecto cuando los jesuitas llegaron a Santa Cruz de la Sierra el año 158[illegible] calcularon que quedaban unos 12.000 y para el año 1601, unos 4.000, se supone entre Gorgotoqui, Tamacocies y Chané. Ahora

bien, es probable que los Gorgotoqui y Tamacoci hayan sido, si no grupos étnicos de origen Arawak, sí etnias "arawaquizadas" por los Chané, o bien parcialidades Chané, como el caso de los Tamacocies según sostiene Gandía (1935: 55; *cfr.* Saignes 2007: 61).

Volviendo a la población Chiriguana, Saignes – Bernard-Casevitz –Taylor (1988: 267), confrontando los datos estadísticos de los jesuitas con otros testimonios de la época misional o colonial, dan estas cifras demográficas:

> 1560: 60.000, 40.000 ó 30.000 indios estimados entre la Cordillera y Santa Cruz de la Sierra (la mayoría atribuidos en encomienda).
> 1587: 8.000 a 10.000 ó 12.000
> 1600: 3.000 a 4.000
> 1613: "no son mil doscientos"
> 1678: "La población indígena no llega a la cifra de doscientos" (*cfr.* Parejas 1979: 8; Saignes 2007: 62).

Por su parte, "Willcoy, apoyándose en datos del profesor Schmieder, asigna a la zona de los indios chiriguanos, a mediado del siglo XVII, una población de 200.000 habitantes" (Parejas 1979: 8).

En 1697 el P. jesuita Cipriano Barace, que había sido destinado a trabajar en la región o provincia de Mojos, opinó que era mejor seguir probando la evangelización con los Chiriguanos, entre otras razones, porque estaban más cerca de Santa Cruz que los pueblos de los Mojos, y porque "eran más numerosos que estos, y su lengua era ya conocida por muchos jesuitas". Los superiores aceptaron su propuesta; pero al poco tiempo desistió después de estar misionando entre los Chiriguanos, y aceptó ir a Mojos (*cfr.* Baptista s/a: 53).

Ahora bien, los jesuitas desde Santa Cruz de la Sierra y luego desde Tarija habían estado intentando fundar reducciones en la

provincia Cordillera entre los Chiriguanos ya desde el siglo XVII. Así, entre 1632 y 1644, primero, y entre 1680 y 1687, después; de 1691 hasta 1727, y luego desde 1750 hasta su expulsión en 1767 (*cfr.* Baptista s/a: 52-54). Esto hace suponer que ellos contaban con información demográfica en base a su estadía entre los Chiriguanos. En efecto, para 1727, los cálculos de estos misioneros estiman la población Chiriguana-Guaraní adulta entre 25.000 y 35.000 hombres, "lo que daría un total mínimo de 100.000 moradores en la Cordillera (y seguramente más con chané, mataguayo y mestizos)[...]" (Saignes 2007: 93).

Poco más de medio siglo después, Francisco de Viedma en el informe de la provincia de Santa Cruz de la Sierra de 1788, en la primera parte del mismo, como parte de su descripción de los pueblos reducidos y no reducidos, da también datos del número de habitantes. Son 19 pueblos. De éstos, 8 estaban reducidos a la fe católica; los 11 restantes eran infieles (no reducidos). Los 19 pueblos Chiriguanos, con uno que incluía población Chané, estaban asentados en un espacio geográfico cuyos linderos él los fija en aquel entonces así:

> Lindan por la parte del N. con terrenos incógnitos, entre el río Grande y dicho Parapeto, o de San Miguel de Chiquitos; por el S. con el partido de la Laguna; por el E. con el Parapeto y terrenos incógnitos, donde hacen sus correrías los indios Tobas; y por el O. con el mismo de la Laguna; Río Grande y partido del Valle-grande (Viedma [1788] 1969: 225).

A partir de los datos de la cantidad de habitantes que tiene cada uno de los 19 pueblos, aunque para uno que otro Viedma no da cifras, se elabora el cuadro siguiente (*vid. infra* Tabla 5):

Tabla 5

No.	Nombre de la Misión o Pueblo	No. de habitantes	Reducción (+) No Reducción (-)	Nación o etnia
1	Señora de la Asunción de Piray	1.686 (1)	+	Chiriguano
2	Nuestra Señora del Pilar de la Florida	444 (2)	+	"
3	Nuestra Señora del Carmen de Cabeza	918 (3)	+	"
4	Santísima Trinidad de Abapó	1.102 (4)	+	"
5	San Rafael de Mazarí	400	+	"
6	Pueblo de Igmiri	350 (5)	+	"
7	Pueblo y misión de Tucuru	300 (6)	+	"
8	Pueblo de Saypuru	600 (7)	+	"
9	Tapuita	500	-	"
10	Tacuarembo	500	-	"
11	Sauce	400	-	"
12	Piriti	450	-	"
13	Ubau	+ de 1000	-	"
14	Charagua	400 (8)	-	"
15	Charaguatate	Sin datos	-	"
16	Iguacti	Sin datos	-	"
17	Timboy	Sin datos	-	"
18	Parapiti Chico	450	-	"

19	Parapiti Grande	Sin datos	-	Chiriguano y Chané
	TOTAL	9.500		

Fuente: Elaboración propia con los datos del informe de Viedma ([1788] 1969: 224-239)

(1) En 1779, según el padrón que hizo el Gobernador Leso, esta misión tenía 2.450 habitantes de población.
(2) De esa cantidad de habitantes 169 eran cristianos bautizados y los restantes catecúmenos (no bautizados).
(3) De ese número 168 eran neófitos y los restantes catecúmenos.
(4) De esa cifra, 908 eran neófitos y los restantes catecúmenos.
(5) De esos 350, eran bautizados 30, los restantes aún eran catecúmenos. Viedma decía que si reunía a los indios que vivían alrededor de la misión, su número llegaría hasta 500 almas.
(6) Esta misión tenía 80 bautizados, el resto aún no lo estaba.
(7) Esta es la cantidad con la que se fundó. Pero el año que Viedma hace su informe, le dijeron que los habitantes pasaban de 100 almas, pues el pueblo había sido destruido años anteriores por los mismos Chiriguanos como parte de sus tácticas de guerra contra los españoles.
(8) A Viedma le informaron, aunque no lo pudo confirmar en su viaje, que a legua y media de Charagua había otro pueblo llamado Charaguatate.

Ya para la última década del siglo XVIII y fines de la primera del siglo XIX, en base al cuadro estadístico de Saignes (2007: 248), reelaborado por Combès, que indica la cantidad de habitantes o población que tenían la mayoría de las misiones Chiriguanas entre 1794 y 1810, algunas de las cuales incluían a indígenas cristianos o gentiles de otros grupos étnicos como Chané, Mataguayos, etc., se pueden sumar las cifras, dando estos resultados: El total de la población de las 18 misiones que tienen cifras para el año 1794 es de 12.000 habitantes. Hay que destacar que de este total, la población de Acero era Chané y ese año tenía 412 habitantes; la de Iti también y contaba con 886 habitantes. Para el año 1799, en las 20 misiones que tenían población, la suma total es de 16.604

habitantes; de estos la población Chané de Acero era de 485 habitantes y la de Iti 1.014 habitantes. El año 1810, en las 21 misiones que habían, la población total era de 22.995 habitantes, de esta cifra, la población Chané de Acero era de 481 habitantes y la de Iti de 1.379.

Si cruzando la información se suma la cantidad de habitantes que tenían las misiones de Chiquitos, de Mojos y de la Cordillera (o Chaco), los primeros años de la década del 90 del siglo XVIII, entonces se tiene una cifra importante de población indígena camba en la gobernación o intendencia de Santa Cruz:

1791	población de las misiones de Chiquitos	18.292
1790	población de las misiones de Mojos	19.523
1794	población de las misiones de Cordillera	12.000
	TOTAL:	**49.814**

Hay que observar que esa cantidad de población es la que vive en las misiones, sea o no bautizada. No incluye, por consiguiente, la población de las parcialidades, grupos étnicos, etc., que no estaban reducidas hasta fines de esos años. Tampoco está incluida la población mestiza indoblanca o camba-cruceña. Menos la que se autopercibía como blanca o española.

2. Mestizaje desde la fundación de Santa Cruz de la Sierra (1561) hasta fines del siglo XVII

> Para comprender la sociedad y la cultura cruceñas, es necesario un estudio del proceso y las consecuencias tanto del mestizaje cultural como del biológico (Parejas Moreno 1979: 127).

> [...] conviviendo con las culturas más desarrolladas de las planicies continentales, es sorprendente que los mayores intelectuales cruceños solamente han reconocido el cascaron (sic) europeo de su identidad tan compleja, sin tomar en cuenta la semilla profunda de lo chaco-amazónico de Santa Cruz que yace latente entre los Guarayos, los Ayoreos, de los AvaGuarani y aquellos que nos dejaron rastros de su complejidad en las alturas de Samaipata (Mirtenbaum 1994: 21).

En el capítulo 1 se ha mostrado, en base a las fuentes que lo posibilitan, el mestizaje nativo camba precolombino, sin el cual no es posible entender la sociedad y la cultura cruceña o camba actual, la misma que, como dice Parejas Moreno en la frase que encabeza este capítulo 2, se la comprenderá mejor investigando el proceso del mestizaje cultural y biológico. Sociedad que en su evolución, junto con su cultura, en un tiempo de más de 400 años pero que recoge influencias de culturas nativas cambas de más de un milinio de antigüedad de la era cristiana, se expandió y dejó su "marca" en lo que hoy se denomina el Oriente boliviano. Este proceso de mestizaje hispanocruceño-camba y paraguayo-camba trata de explicar los dos apartados a continuación.

2.1. Datos demográficos y mestizaje biológico del pueblo cruceño camba (1561-1699)

Españoles, mestizos asuncenos e indígenas ("naturales") estuvieron presentes en Santa Cruz de la Sierra desde los primeros años a partir de su fundación el 26 de febrero de 1561. Ahora bien, ¿cuántos eran los hispanos o ibéricos, los mestizos

y los naturales que participaron en el acto fundacional de esta ciudad, que se convertiría en la cabecera de la provincia de Moxos, llamada poco tiempo después "gobernación de Santa Cruz"? Las cifras demográficas a veces son contradictorias. Pero el acceso más reciente a fuentes históricas y contemporáneas permite acercarse a los datos con mayor certeza. Entonces, la respuesta más cercana a la "verdad histórica" hará comprender mejor el "mestizaje hispanocruceño-camba" y refutar la tesis de algunos historiadores nacionalistas bolivianos, entre ellos algunos cruceños, que hasta ahora habían defendido la tesis de un origen demográfico andino en el nacimiento de dicha ciudad, fundada por Ñuflo de Cháves, con un grupo de españoles, mestizos paraguayos y guaraníes que lo acompañaban.

Prácticamente todo ese grupo humano comandado por Cháves venía de la provincia de Asunción del Paraguay (zona que en aquel entonces se le llamaba también el "Río de la Plata"). En efecto, el documento "Relación de los casos..." [1561] (Doc. 13, en Julien 2008: 68), informa que en febrero de 1557 –no en 1558 como dice Vázquez Machacado (1992: 133) – Ñuflo de Cháves salió de Asunción, con ayuda del capitán Hernando de Salazar y 158 españoles "arcabuzeros y gente de a caballo", con la orden de Domingo Matínez de Irala de fundar una ciudad en la región de los Xarayes. ¿Cuál el motivo de fundar una ciudad en esa zona o provincia? En los "Documentos referentes..." ([1561], Doc. 15, en Julien 2008: 109) se dice que Cháves salió de la ciudad de Asunción en busca de la "Laguna del Dorado", llevando consigo 160 hombres de a caballo y arcabuceros y 2.500 guaraníes amigos. Esta razón, por tanto, contradice o refuta lo que sostiene Krekeler (1993: 41): que Cháves recibió esa orden de Martínez de Irala, gobernador en aquel entonces de la provincia de Asunción, a fin de asegurar el camino descubierto, diez años antes, desde Asunción al Perú.[30] El motivo que menciona el Doc. 15, entonces,

30 Por lo demás, Krekeler (1993, nota 46) añade también que la mayor parte de las fuentes habla de 220 españoles que habrían partido desde Asunción con Cháves en febrero de 1557, pero reconoce que algunos documentos sólo hablan de 158 españoles

es más aceptable, pues Irala y sus compañeros se habían vuelto decepcionados, desde la orilla del río Grande (o Guapay), al enterarse de que la "Sierra Rica", o sea, el Perú o Chacas ya estaba ocupada por españoles desde hacía aproximadamente década y media antes. ¿Entonces, qué interés podría tener Irala para mantener el vínculo con el Perú si su riqueza en minerales ya estaba en manos de otros ibéricos, siendo que los rioplatenses o asuncenos también buscaban enriquecerse con oro, plata y piedras preciosas y con conquista de territorios?

Que hayan sido 158 ó 160 españoles bajo la orden del capitán Ñuflo de Cháves no es mucha la diferencia en número. Pero sí lo es la cifra de 143 que da Alonso Riquel de Guzmán en las "Actas capitulares y Documentos del Cabildo de Asunción" del Paraguay de 1564. Muchos de éstos eran "vezinos casados e solteros" que a su costa y misión fueron a hacer la ciudad en las tierras de los Xarayes; y no eran 2.500 guaraníes amigos, sino 1.500 que fueron en "su ayuda y serviçios". Esta fuente informa que un grupo de esos españoles –no aclara, sin embargo, si era una parte de esos 143 u otro grupo distinto –, venía por tierra; pero 11 fueron muertos por el ataque de guerreros de los Payagoaes y Guaxarapos. Por tanto, si eran en total 143, quedaron y llegaron 132 con Cháves a la provincia de los "Xarayes en el asiento de los Pabaçanas" el 29 de julio de 1558. Otras fuentes, sin embargo, reiteran que eran 158 los españoles que vinieron con Cháves desde Asunción a fundar una ciudad en los Xarayes. Habían "españoles arcabuzeros y gente de a caballo, con el cual subio por el rrio Paraguay" (Información de servicios...[1561], Doc. 14, en Julien 2008: 72). Como más fuentes reiteran que eran 158 o 160 españoles, entonces, es más razonable quedarse con estas dos cifras que con la de 143 o 220.

o europeos. Según esta autora, al poner esta última cifra "probablemente se ha dejado fuera de consideración aquella parte que tomó la ruta terrestre". Pero sin embargo, por lo menos hasta ahora las fuentes de la época, no mencionan el número de ese grupo de españoles que se vinieron por tierra.

Ahora bien, por diversos motivos, entre los cuales se pueden resaltar la hostilidad de algunos grupos étnicos, las enfermedades y la desobediencia de Cháves a la orden de Irala de fundar una ciudad en tierras de los Xarayes, pues éste había avanzado más hacia el noroeste, en julio de 1559 un grupo de 90 españoles abandonaron al capitán regresándose a Asunción (Relación de los casos...[1561], Doc. 13, en Julien 2008: 68). Haciendo la sustracción a los 158 o 160, entonces se quedaron con Cháves o 68 ó 70 españoles. Junto con esos 90 españoles, se regresaron a Asunción 1.500 guaraníes amigos, o sea, se quedaron con Cháves 1000 "naturales" (Documentos referentes...[1561], Doc. 15, en Julián 2008). Empero, según Alonso Riquel de Guzmán, fueron 70 los hombres que el mes de octubre de 1559 llegaron a Asunción desde la provincia de Chiquitos o los Xarayes; hombres "de los vecinos casados y solteros que fueron con el capitan Nufrio de Chaves a la poblaçión de los Xarayes" ([1564] 2001: 78). Y de los 1.500 guaraníes que habían partido con Cháves de Asunción, 700 se volvieron junto a esos 70 españoles. Por tanto, con Cháves se quedaron 800 guaraníes amigos en su auxilio y servicio. De las razones por las que ese grupo de españoles dejaron a Cháves, la principal fue porque no fundó ninguna ciudad en la región de los Xarayes, tal como lo destaca Riquel de Guzmán ([1564] 2001: 78):

> [...] La razón e causa de su buelta dizen que fue porque el dicho capitan Nufrio de Chaves no quiso poblar ny cumplir lo acordado y asentado en razon de su jornada e población que yva haser conforme a su comysión e poder y a los acuerdos de los dichos Obispo, Gobernador e Ofiçiales Reales.

Entonces, Cháves no fundó ciudad alguna en la región de los Xarayes. Por el contrario, se dirigió hacia el noroeste, llegando a la región o provincia de los Chuquitos; no sin encontrar resistencia y hacerle la guerra a los grupos étnicos o pueblos que no lo recibían con amistad. Ya con el grupo de los 68 o 70, o

bien con los 62 españoles que lo acompañaban –las cifras varían según qué fuente se use –más los 1.000 u 800 guaraníes amigos, el capitán entró a la tierra de los Gorgotoquis y después pasó a la de los Tamacocíes. En esta última hizo un asiento, es decir, fundó a la orilla del río Guapay o Grande (llamado también Chungori), la ciudad de la Barranca el 1 de agosto de 1559 (Relación de los casos...[1561], Doc. 13, en Julien 2008; *cfr.* Cristóbal de Saavedra [1571], Doc. 20, en Julien 2008: 212). Estando en este lugar, Cháves recibe información de los Chiriguanos (lo que muestra que los Chiriguanos conocían o tenían contacto con los grupos étnicos del norte de Santa Cruz o de los llanos de Mojos), que más abajo del río Guapay, yendo desde el punto de La Barranca, hacia donde nace el sol, o sea, hacia el noreste, el río de hacía un mar lleno de islas "pobladas de mucha gente" y que la "Tierra Rica" que buscaban los ibéricos estaba al poniente o mano izquierda del río Guapay (Cristóbal de Saavedra [1571], Doc. 20, en Julien 2008: 216). En La Barranca, Cháves dejó a Hernando de Salazar como gobernador, junto a 30 españoles. Pero estando por entrar al descubrimiento de la "Tierra Rica" (o Moxos), Cháves se encuentra con Andrés Manso, quien había bajado desde el oeste, es decir, los andes (Cusco) a los llanos del Chaco. Por este hecho deja si efecto esa entrada. Pues, así empezó el conflicto por cuál de los dos tenía el derecho de quedarse con las tierras descubiertas. En común acuerdo con Manso, junto con Hernando de Salazar, Cháves va a Lima o ciudad de los Reyes (Perú) a dar cuenta a su majestad de lo sucedido, su excelencia el Marqués de Cañete, virrey del Perú. Manso, mientras tanto, se queda en La Barranca, al mando de su tropa y de la de Cháves, hasta el retorno de éste último.

Cháves vuelve a los llanos grigotanos o de los Tamacocíes en julio de 1560. Pero encuentra a Manso alzado en armas contra él, a causa de enterarse, con anticipación, de la creación de la "provincia de Moxos" por decisión del virrey de Lima, don García y Manrique, Marques de Cañete, nombrando como gobernador de esta nueva provincia a su hijo, don García

Hurtado de Mendoza, que se encontraba en Chile, y al capitán Ñuflo de Cháves su lugarteniente general. Manso quiso desarmar a todos los soldados que Cháves le había dejado al momento de su partida, por segunda vez a Lima –la primera vez fue cuando vino con Martínez de Irala en 1547 –, y matar al capitán Anton Cabrera y a los españoles principales que estaban bajo la orden de Cháves, venidos desde Asunción del Paraguay. El plan no se consumó, porque los partidarios de Cháves fueron avisados a tiempo por un soldado de los de Manso. En estos momentos Manso tenía bajo sus órdenes a 52 hombres que habían llegado con él desde el Cusco.

Cháves se enteró de los planes de Manso cuando se encontraba en Pojo. Bajó a los llanos, acompañado por 10 españoles, para encontrarse con Manso en el asiento del líder chiriguano Bitupue. Llega al lugar el 22 de julio de 1560. En este sitio Cháves halló a 19 hombres de su compañía refugiados y al capitán Manso con 50 hombres de los suyos, lo que indica que al parecer dos lo habían abandonado. El plan de Manso, junto con Bitupue y sus guerreros chiriguanos, más los 50 soldados, era llevar a cabo un levantamiento general contra los seguidores de Cháves. Pero éste último convenció a Manso de que lo que planeaba hacer iba en contra de la volunta de Dios y de lo que convenía al Rey. De manera que por la intermediación de Hernando de Salazar, ambos capitanes se reunieron y hablaron, ante la presencia del escribano Francisco Gallego; y ante otras personas más, el escribano de la nueva gobernación de Moxos, leyó las provisiones generales traídas por Cháves desde Lima. Manso se quedó callado y no tuvo más que volverse al sur de la región del Chaco –a orillas del río Parapetí – por donde había bajado a los llanos, diciendo que esa tierra sí era suya y que la defendería (Documentos referentes... [1561], Doc. 15, en Julien 2008: 110-11).

Sin embargo, poco tiempo después, Andrés Manso trató de quemar las estancias con sembradíos de Chávez. Por este motivo, y otros delitos como cometer abusos contra los Chiriguanos,

Cháves y sus soldados deciden apresar a Manso y desarmar a la gente de éste, sin que muera nadie; y con un sumario, más la información necesaria contra Manso, lo envía preso a la ciudad de La Plata (Charcas) para que desde aquí sea llevado a Lima. Lo hace entregar al corregidor Antonio Oznayo. Pero estando preso, Manso se escapó, y junto a 15 o 20 hombres que lo seguían, se fue a la región de Condorillo (Chaco), provocando, por sus abusos en esta zona, la sublevación de los Chiriguanos, la misma que se expandió por gran parte de la gobernación de Moxos. Cháves, y los otros españoles que lo acompañaban en La Barranca, tuvo que hacer un gran esfuerzo para volver a pacificar a los naturales.

Después de visitar y pacificar las provincias de los Gorgotoquis y de los Chané, y de verificar que en un contorno de 40 leguas habían "ochenta mill fuegos" (esto es, 80 mil casas u hogares), y al hallar un lugar cómodo de grandes sembradíos, pastos, pesca y aguas corrientes, en nombre del rey y de don García y Manrique, Marqués de Cañete, virrey del Perú, fundó la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, el 26 de febrero de 1561 (Relación de los casos...[1561], Doc. 13, en Julien 2008: 69). No existe el acta de fundación, aunque sí testimonio del hecho histórico mismo, como el de este extracto de documento que dice:

> Yten doy fee que, en veyte y seys días del mes hebrero del dicho año de mill y quinientos y sesenta y vn años, el dicho capitan Nufrio de Chaues fundo esta çibdad de Santa Cruz de la Sierra, en la que se tomo la posesión e se hizo avto de possyon en forma, en boz y en nombre de las demas provincias e gouernasçion, la qual fue en nombre de Su Majestad y del dicho señor don Garçia de Mendoza y Manrrique, según que todo mas largamente se conthiene en los autos de la población e posesion a que me refiero (Documentos referentes... [1561], Doc. 15, en Julien 2008: 115).

Después de fundar esta ciudad, el 20 de abril de 1561, repartió las tierras de la provincia en encomiendas. Uno de los "Documentos

referentes..." ([1561], Doc. 15, en Julien 2008: 115), dice que fueron 90 vecinos de la ciudad los que recibieron encomiendas. Pero otro informa que eran 82 a los que se les repartió. Aunque dos de ellos eran españoles ausentes. Uno, su magestad, el virrey del Perú, Marques de Cañete; el otro don García de Mendoza, hijo del virrey, nombrado por su padre gobernador de la provincia de Moxos. Por tanto, recibieron encomienda *in situ*, incluido el mismo Cháves, 80 españoles; incluyendo también a Antonio Cabrera, contador de su Majestad, Francisco Gallego, escribano del Cabildo y Francisco Perez, el primer cura que se asentó en Santa Cruz de la Sierra, venido, seguramente con Cháves, entre los primeros españoles desde Asunción. Por ende, son 80 españoles los que efectivamente están presentes en la distribución de las tierras en calidad de encomiendas y no 82 como lo dice García Recio (1988: 214). Si fueron 90, no hay certeza alguna. Pues, contando los nombres de la lista de los que recibieron esas encomiendas, se confirma que eran 82 los beneficiados y 80 los presentes. Entre los nombres de los encomenderos, figuran, entre otros, estos:

Hernando Salazar/Anton Cabrero/Diego de Mendoza/ Francisco de Coynbra (apellido que hoy se escribe "Coimbra"/ Hernando de Salazar/Bartolome de Moya/Fernan Canpos (hoy "Campos")/Andrés de Salazar/Juan de Agreda/Albaro de Chauves (hoy se escribe "Chaves" con o sin tilde ortográfica)/ Pedro de Monrroy/Pedro Guerra/Pedro de Muñiz (hoy "Muñoz"/Alonso Delgado/Gaspar Delgado/Martin Sanchez/ Jorge de Herrera/Juan Blanco/Cristobal de Samaniego/Diego Martin/Juan de Aguilera/Bernabe Sanchez/Fernan Gomez/ Juan Larredol/Ruy del Paraguay (probablemente un criollo o mestizo)/Juan de Cordoba/Bernardo Dabila/Juan Brabo/ Diego de la Palma/Bartolome Rodríguez/Hurduña (no figura su nombre)/Almendras (no figura su nombre)/Godoy (no figura su nombre)/Puebla (no figura su nombre)/Lucas Hernandez/ Miçer Flores Romano/Juan de Garay/Alonso de Cansares,

actor/Francisco Perez (el clérigo)/Fernando Ruiz/ Etc.[31]

Junto a esos 80 españoles que fundaron Santa Cruz de la Sierra y recibieron encomiendas, es de suponerse que estaban también presentes los 1.000 u 800 –un poco más, un poco menos – naturales guaraníes que seguían acompañando a Cháves y su hueste. Estos, seguramente, se quedaron a vivir en la nueva ciudad. Pues, no hay constancia documentada que se volvieron a la provincia de Asunción del Paraguay. Por tanto, se puede asegurar una población que bordeaba los 1.000 habitantes que comenzaron a vivir en la reciente fundada ciudad ñunfleña. Este dato demográfico es importante considerarlo desde un principio para entender mejor el proceso del mestizaje en y a partir de la ciudad cabecera de la gobernación de Moxos (o Santa Cruz). Pues, el carácter del cruceño con los años estará marcado por lo hispano, lo mestizo paraguayo, lo guaraní o chiriguano y, por supuesto, por lo chiquitano (y por lo Chané-arawak también).

Ahora bien, entre los pueblos o parcialidades indígenas que fueron encomendadas como población de servicio y a fin de ser evangelizada, figuran diversos nombres. Entre éstos hay muchos que terminan en el sufijo "çoci" o "coçi". *Vgr.*: Coperecoçi, Totarcoçi, Quibichicoçis, etc. Se mencionan algunas parcialidades o grupos étnicos pertenecientes a los Gorgotoquis como los Moperecoçi. Varios otros grupos tienen sus nombres que terminan en "ono". Ej.: Puripiçiono, Neocoyono, Coporono, Covociono, Xarecono, etc. Hay nombre de parcialidades que parecerían aisladas como ser Tamarque, Celolari, Para, Miboquio (Documentos referentes...[1561], Doc. 15, en Julien 2008: 99-109).[32] Es importante mencionar todas o algunas de estas parcialidades o etnias nativas cambas porque ayuda también a

31 *Vid.* los otros nombres y apellidos en Documentos referentes...[1561], Doc. 15, en Julien (2008: 99-109).

32 *Vid.* también otros nombres de algunas parcialidades en Información de servicios... [1562], Doc. 16, en Julien (2008: 123).

entender el proceso del mestizaje cruceño-camba desde los primeros años de la fundación de Santa Cruz de la Sierra.

Así como es importante también inferir la explicación de los 80 españoles que fundaron dicha ciudad. Si aceptamos que habían quedado con Cháves 68 o 70 después de que lo abandonaron esos 90 o 70 que vinieron con él a fundar una ciudad en los Xarayes, entonces, la pregunta de rigor es ésta: ¿de dónde salieron esos 10 o 12 restantes españoles que el 20 de abril de 1561 recibieron encomienda? Hay que suponer que vinieron desde Lima (Perú) con Cháves después de que éste fue a ver al virrey, Marques de Cañete, para dirimir el conflicto con Andres Manso. *Ergo*, el grupo de españoles e indígenas predominantes que funda Santa Cruz de la Sierra, era de Asunción o del Río de la Plata,[33] y no –de lejos– de la zona andina. Así, Díaz de Guzmán [1612; 1835] (1998: 46) al referise a Santa Cruz de la Sierra también dice: "[...] dicha ciudad fue poblada por los conquistadores del Río de la Plata". Esto, entonces, refuta la tesis del historiador cruceño, Vázquez Machicado (1992), nacionalista boliviano y de algunos más como él, que sostuvo que dicha ciudad tuvo un origen poblacional andino o peruano en su fundación. Pero esta tesis de Vazquez Machicado es una de las más alejadas de la "verdad histórica".[34]

Es más, tampoco se puede aceptar la afirmación de Vázquez Machicado (1992) cuando sostiene que los hombres de Manso (al morir éste en la ciudad Santo Domingo de la Nueva Rioja que

33 Esta postura es también sostenida por Saignes – Renard-Casevitz – Taylor (1988:272) cuando afirman que la fundación del centro pionero de Santa Cruz de la Sierra es de "origen paraguayo".

34 Hay que comprender que Vázquez Machicado y otros historiadores cruceños, como el caso de Enrique Finot, sostuvo esta tesis en un contexto histórico post guerra del Chaco, cuando algunos intelectuales cruceños, por un lado procuraban sacarse de encima el "mote" de separatistas que les habían indalgado los nacionalistas altoperuanos (del kollasuyo) y, por otro, lo hacía intentando refutar la tesis del historiador argentino Gandía (1935) que demostraba que Santa Cruz era de origen asunceno o rioplatense; por tanto, los cruceños eran distintos a los andinos y, por lo mismo, tenían o tienen el derecho a ser una nueva República en Sudamérica.

él había fundado a orillas del río Parapetí después de retirarse de los llanos de los Tamacocíes –al oír las provisiones que trajo Cháves de Lima –) se le unieron a este último capitán. Algo falso también. Pues, Manso y los 70 españoles murieron en manos de los ataques chiriguanos. Por tanto, ninguno de ellos pudo unirse a Cháves. Recordemos, además, que antes, el año 1560, Manso había sido enviado preso, con sus 50 soldados, a Charcas. Es probable que después de escapar de la prisión y volver al sur de la provincia Cordillera –a orillas del río Parapetí – se le hayan unido algunos de los hombres que eran sus soldados y otros más. Con lo que eso de que 70 españoles murieron con él también hay que ponerlo en duda. Pues, otro documento de la época informa que Manso andada por las tierras del sur del Chaco con unos 15 o 20 españoles que lo seguían (*cfr.* Información de Santa Cruz… [1571], Doc. 21, en Julien 2008: 220-221). Este documento de referencia dice también que a raíz de las disputas entre Cháves y Manso por las tierras descubiertas (los llanos chaco-amazónicos), el Conde de Nieva le adjudicó a Cháves la gobernación de Moxos y "solamente le dio al dicho Andres Manso lo de Condorillo donde después fundó un pueblo de españoles", pero que los Chiriguanos lo mataron a él y a los 70 españoles que lo acompañaban. Combès (2009: 197), basándose en el texto de Lizárraga, afirma que sobrevivieron dos personas mestizas al asalto de la Nueva Rioja: un varón, paraguayo, y una mujer, que casada con un indígena, sobrevivió y se quedó con los Chiriguanaes. Además, no eran 70 sino 60 los españoles y unas cuantas mujeres los habitantes de dicha ciudad asaltada y destruida el año 1564. Muerto Manso, y destruida la ciudad La Nueva Rioja, la gobernación de Condorillo, según este Doc. 21, quedó bajo la jurisdicción de la gobernación de Moxos (Santa Cruz) que hasta ese momento (1564) tenía como Lugarteniente de gobernador al capitán Ñuflo de Cháves. No se menciona, entonces, que españoles seguidores de Manso, se hayan pasado a Santa Cruz de la Sierra, como supone, alejado de la verdad histórica, Vázquez Machicado (1992).

El año 1563 Ñuflo de Cháves regresa a Asunción con el objetivo de traer a Santa Cruz de la Sierra "su casa, muger, hijos y familia". Fue acompañado por una docena de españoles que habían fundado, junto a él, la nueva ciudad en la provincia de los Chiquitos. Al llegar a Asunción, Cháves dio a conocer a las autoridades asuncenas la licencia y la autorización legal de la Cancillería Real del Virreinato de Lima que creaba la provincia de Moxos y lo nombraba lugarteniente de gobernador de la nueva provincia. Además, llevó consigo un escrito de Pedro Ramírez de Quyñoñez, regidor de dicha cancillería, que lo respaldada. Por este motivo los asuncenos no intentan castigarlo ni matarla ni pedirle cuentas sobre las razones que lo llevaron a desobedecer las órdenes del gobernador Matínez de Irala de fundar una ciudad en la región de los Xarayes. Antes bien, las autoridades del Cabildo de Asunción acordaron dar el "aviamiento que fuese posible para llevar su casa y numero de de veynte siete españoles que le acompañasen e porque con ayuda dellos mejor pudierse sustentar la población que tiene començada todo a costa desta cibdab y en tierra y parte descubierta y conquistada por los vecinos y moradores desta cibdab tan a su costa y misión y que con justo e derecho título les perteneçe la determinación de lo qual en nombre de su majestad y provinçias suplicamos a Vuestra Alteza ser a favor desta çibdad y provinçias [...]"(Riquel de Guzmán [1564] 2001: 80).

El Cabildo también acordó que el gobernador de Asunción, Francisco de Vergara, fuese personalmente a los reinos del Perú con 40 españoles y "algunos hijos de la tierra" a dar cuenta y aviso de todo lo sucedido en la provincia del Paraguay y a pedir socorro para la misma, y volverse por el río Pilcomayo a fin de abrir por esa ruta un nuevo camino desde Asunción a Lima. Salen de Asunción algunas personas con sus mujeres y "casas", con algunos naturales que tenían a su servicio; abastecidos de "cosas de la tierra", de armas, municiones y de todo lo demás necesario. Vienen también acompañados de más de 1.000 indios de cultura guaraní que habían sido encomendados en dicha provincia a fin

de ayudar con el sustento y contra los otros naturales enemigos. Acompañan también al gobernador el Obispo; Felipe de Cáçeres y Pedro Donantes, oficiales reales, y clérigos antiguos y nuevos. Salieron pertrechados con todo, como si fueran a no volver a Asunción.

> [...] Damos cuenta desto a Vuestra Alteza para que palpablemente entienda lo questa çibdad por tanta vezes a sacado fuera de sy y espendido en jornadas y poblaciones que verdaderamente se puede decir madre de todo y que los hijos que ha criado le son yngratos ayudandola siempre a menoscabar y gastar su poca posibilidad y no a sustentar ny favoreçer en cosa alguna (Riquel de Guzmán [1564] 2001: 80).

De los "hijos de la tierra" de Asunción que vinieron a Santa Cruz de la Sierra con el gobernador Vergara y con Cháves –gobernador de Santa Cruz –, la mayoría de ellos eran hombres mancebos (o sea, jóvenes) que ya habían nacido en la provincia del Paraguay.

Haciendo números de los que en 1564 vinieron desde Asunción a Santa Cruz de la Sierra, tenemos estos datos: Cháves más los 12 que fueron con él suman 13; el gobernador Vergara, dos oficiales, un obispo, suman 4 españoles, más un número indeterminado que se mencionan como "algunos curas"; los españoles soldados que estaban bajo el mando de Vergara, eran 40; españoles que vinieron con Cháves a aumentar la población de Santa Cruz de la Sierra, 27, más algunos "hijos de la tierra" de Asunción, siendo la mayoría de éstos jóvenes, varones y que, hay que suponer, eran "mestizos", esto es, hijos de españoles o europeos con mujeres guaraníes. También vinieron unos 1.000 guaraníes a ayudar y servir en las jornadas. De estos 27 que venían para quedarse a vivir en la ciudad cruceña, hay que suponer que algunos trajeron a sus mujeres –indígenas en todo caso –, sus hijos y los nativos guaraníes que tenían bajo su servicio o encomiendas.

Si hay que atenerse a esas escasas e incompletas cifras y las sumamos, la cantidad de españoles, incluidos los 12 que eran ya

de Santa Cruz de la Sierra, que vinieron con Vergara y Cháves, no pasaban de unos 90. Sin embargo, Krekeler (1993: 44) afirma que emprendieron viaje desde Asunción "300 españoles encabezados por el gobernador Vergara quien deseó verse confirmado en oficio ante la Audiencia de Charcas [...]". De los 300 españoles, el año 1568, se volvieron a Asunción 60 (*Idem*). ¿240 se quedaron definitivamente en la ciudad ñunfleña? Por su lado, Vázquez Machicado (1992: 136) dice que entre ambos gobernadores trajeron consigo 250 españoles, de los cuales, alrededor de 50 eran capitanes y vecinos con sus mujeres e hijos y los 200 restantes eran soldados.

Ahora bien, probablemente la cifra de 300 o 250 españoles que vinieron desde Asunción a Santa Cruz de la Sierra, muchos de ellos con el propósito de pasar a Charcas, sea excesiva. Si se mira los datos que aporta Riquel de Guzmán ([1564] 2001), el total de españoles que partieron, restándoles los 12 que fueron y volvieron con Cháves, no habría sido mayor que 80. Si se da fe que 60 se volvieron en 1568, entonces tenemos que unos 20 se quedaron a vivir en la ciudad cruceña, junto a los 27 que venían a poblarla, con el permiso del Cabildo de Asunción, bajo la orden de Cháves. Entonces, fueron unos 50 españoles, entre ibéricos, criollos y mestizos paraguayos que se quedaron en esta ciudad, instalándose desde el año 1564. A estos criollos y mestizos paraguayos se alude con la "expresión hijos de la tierra" de Asunción. De los 1.000 guaraníes no se menciona cuántos se regresaron también el año 1568. Pero posiblemente un buen porcentaje de ellos se quedaron y otros regresaron de forma obligada por estar encomendados o bajo servicio de las casas de españoles vecinos de la ciudad de Asunción del Paraguay.

Llegados a este punto ya se pueden hacer algunas consideraciones sobre la población que tenía Santa Cruz de la Sierra en sus primeros siete u ocho años de vida: a) De esos 80 españoles que fundaron la ciudad el 26 de febrero de 1651 hay que sumarle unos 27 entre ibéricos, criollos y mestizos paraguayos, más unos 20

que se quedaron al no querer retornar con Vergara a Asunción en 1568. Se habla, entonces, se unos 127 españoles, más los 1.000 u 800 guaraníes que estuvieron desde la fundación de dicha ciudad. Por tanto, son alrededor de 1.000 habitantes en esa ciudad, o un poco más, los que la están poblando el año 1568. b) Desde el punto de vista etnocultural, en la ciudad ñunfleña se encuentran básicamente estos grupos culturales: el europeo-español o ibérico; el mestizo paraguayo y criollo considerados como "hijos de esta tierra" –o sea, nacidos en la provincia del Paraguay –; el guaraní venido desde Asunción. A estos grupos, habría que sumarle o incluirle el de los "judíos conversos", vale decir, judíos, españoles o no, convertidos al catolicismo. La presencia de éstos desde la fundación de Santa Cruz de la Sierra en la gobernación de Moxos, estudios más recientes lo destacan, como el de Roig – Reschsfeld (2009: 106-107), que llegan a sostener esto:

> Muchos de los [judíos] conversos que fundaron Santa Cruz procedían de ciudades españolas como Toledo, Avila, Béjar, Trujillo y Cádiz. Estas ciudades eran conocidas por haber tenido considerables comunidades judías y por haber organizado numerosas conversiones en masa, antes y después de que se estableciera la Inquisición. La mayor parte de estos colonos conversos, si no todos, tenían buena educación, o al menos sabían leer y escribir, y usaban apellidos distintos de los de sus ancestros. Los nuevos apellidos eran, en muchos casos, los nombres de ciudades y pueblos de España y Portugal, fueran o no lugares donde habían nacido [...].
> [...] varios de los primeros exploradores y colonizadores de Santa Cruz de la Sierra y sus alrededores habían nacido en Portugal y en Flandes (especialmente en Amberes) y unos pocos más provenían de puertos de Francia, Italia e Inglaterra [...]. Evidencia de su origen converso es el hecho de que la mayor parte de ellos tenían apellidos españoles, en lugar de flamencos, italianos, franceses o ingleses. Ese era un rasgo típico de los judíos españoles que se habían convertido al catolicismo y se habían escapado de España para establecerse en otros países que, durante algunos

> períodos, habían sido más tolerantes con respecto a su religión y sus costumbres [...].

A esos elementos demográficos, étnicos y culturales que explican la etnogénesis del pueblo cruceño-camba y su cultura, profundamente mestizo, hay que agregarle el tipo de grupos o parcialidades étnicas que habitaban alrededor de dicha ciudad cruceña en los cuatro puntos cardinales. En efecto, Tomichá (2006: 635ss) los sitúa y describe de esta manera:

i) Los *Gorgotoquis*.[35] Fueron los primeros en tener contacto con los españoles en ocasión de la entrada que hiciera en 1547 el gobernador asunceno Domingo Martínez de Irala. El soldado y cronista de la época, Schmidl, describe que los varones solían llevar adornos corporales y hacían los trabajos agrícolas, de caza y pesca; las mujeres llevaban un *tipoy*, "que es una camisa grande de algodón, pero no tiene mangas"; eran mujeres "hermosas y no hacen más que coser para la casa y quedarse allí" (Schmidl en Tomichá 2006: 634). En abril de 1561, los Gorgotoquis y otros grupos étnicos como los Chané fueron encomendados y obligados a servir a los hispanos y mestizos. Sin embargo, según la Información de servicios de Hernando de Salarzar de 1562-1563, se revelaron por los malos tratos recibidos (*cfr.* García Recio 1988: 80; Tomichá 2006: 635).

35 Algunos autores, como Saignes (2007), Tomichá (2002), sostienen que esta etnia o grupo humano pertenecía a la familia cultural arawak. O al menos era un grupo étnico fuertemente "arawakizado" (*vid.* Tabla 2, Cap. 1 de este trabajo). En el relato que le hace uno de los chané a Alvar Núñez Cabeza de Vaca de los pueblos o generaciones que habían más hacia el norte o noroeste del río Paraguay, le decía que en su tierra había "otras muchas gentes", que tenían "grandes pueblos" en su tierra que se "llaman gorgotoquis"... (Núñez Cabeza de Vaca [1555] 1946: 205). Esta expresión puede dar pie a entender de que los Gorgotoquis eran un pueblo más de los Chané, o que era un pueblo distinto, pero esto no quita la probabilidad de que hayan estado influenciados en su lengua o cultura por los Chané. Pues hay que considerar que los Chané tenían, según Susnik, una "abierta tendencia a la sobreproducción agrícola y la integración", en sus aldeas, "de poblaciones étnicamente distintas llamadas `chané-ma', es decir, 'gente emparentada'". Estas ideas de Susnik, "encuentran, por cierto, ecos en reflexiones más recientes sobre el 'ethos' de apertura e integración arawak (Santos Granero, 2002)". (Combès 2009a: 43-44).

ii) Los *Chané*.[36] Una de las etnias o culturas más antiguas de la región; era el otro grupo humano nativo más cercano a la ciudad capital de la gobernación de Moxos. Primero fueron sometidos y esclavizados por los Guaraní-chiriguano y luego por los españoles, rápidamente se extinguieron por completo en esa zona de chiquitos o se mezclaron con los indígenas vecinos por esa tendencia a tener parientes de otras etnias o culturas como forma de hacer alianzas. Con el tiempo se asentaron en las inmediaciones de los ríos Guapay y Parapetí. Al hablar de los Chané que vivían en las orillas del río Paraguay, que se habían mezclados con mujeres guaraníes, Núñez Cabeza de Vaca [(1555] 1946: 204) informaba que eran "labradores, criadores de patos y gallinas". Al pasar por la región de Chiquitos, Schmidl dice que tenían "rozas [sembradíos, sementeras] que labraban cultivadas con trigo turco [maíz] y raíces [se refiere principalmente a la yuca o mandioca] y otros frutos más de manera que durante todo el año se tiene comida sobre el campo labrantío. Cuando se cosecha una, ya está en sazón la otra y cuando ésta está madura, ya se han sembrado en el terreno la otra, para que en todo el año se tenga nueva comida sobre las rozas y en las casas" (Schmidl [1567] 1983: 70).

iii) Los *Chiquitos* y *Parecíes*. Vivían más alejados por la zona norte. Los *Chiquitos* (llamados también *Trabecicocis* o *Tobacicosis*, y en lengua guaraní *Tapuymiri*),[37] estaban asentados a 60 lenguas de

36 Con seguridad era una etnia o pueblo que pertenecía a la familia cultural arawak, emparentados con los Guana del Alto Paraguay, con los Mojos, Baures de los llanos de Mojos (actual Beni) y con los Takana y Machineri (actual Pando). Se calcula en 1.500 a.C. su presencia en los llanos sobre todo "grigotanos" (*vid.* Pinto Mosqueira –Roca – Terceros 2010: 53, 75ss)

37 Es importante aclarar que la provincia de chiquitos, antes de la fundación de la primera misión jesuítica en 1691, estaba habitada por una diversidad de pueblos o grupos étnicos, con sus propias lenguas. Así, tenemos al grupo étnico chiquito, de entre los cuales unas parcialidades hablaban el dialecto *tao* (boros, taus, quiviquicas, etc.), otras el dialecto *piñoco* (los piñocas, piococas, etc.), otras el dialecto *penoquí*, otras el dialecto *manasí* (zibacas, cusivas, quimomicas, yuracarés, yiritucas, etc.); habían otras etnias no chiquitas en la provincia de chiquitos que hablaban diferentes lenguas como, por ejemplo, los lenguas, los guanás, los pizocas (Tomichá 2002: 239 ss.).
A su vez, y en esta última línea, es importante subrayar que dentro de la clasificación

la ciudad cruceña. La defensa de su territorio obligó a Cháves en 1559 a fundar el primer núcleo español llamado la Nueva Asunción en las riberas del río Guapay o Grande, o sea, fuera del espacio que ocupaban. Unos tres años después los españoles al encontrar fuerte resistencia en los Chiquitos, deciden hacerle la guerra, matando a unos 8 mil de éstos (*cfr.* García Recio 1988: 79; Tomichá 2006: 635). Como grupo étnico o cultura, los Chiquitos tenían, entre otros rasgos que ya se mencionan en el Cap. 1: *passim*, estos: Combinaban el trabajo, realizado por las mañanas en la agricultura, con la recreación después del medio día. Para sembrar preparaban el campo con un punzón hecho de madera dura, muy semejante al que usaban los Mojos de los llanos de Mojos. Aplicando el sistema de roza-tumba-quema, cultivaban el maíz, la yuca dulce y amarga, maní, calabazas, piña... "siendo la yuca su principal alimento" (Parejas Moreno 1979: 12; *cfr.* Freyer 2000: 42-43). Estimaban a sus campos y sementeras o sembrados. Vivían también de la caza, la pesca y la recolección de miel y frutos silvestres. Se iban a cazar duatante dos o tres meses, y lo hacían después de la época de lluvias y de la consecha agrícola (*cfr.* Tomichá 2002: 303; Freyer 2000: 34-38). Tenían un método práctico y cómodo, muy parecido al de los Mojos, para pescar que consistía en usar "una especie de narcótico vegetal, que aturdía a los peces facilitando así su captura" (Tomichá 2002: 303; *cfr.* Freyer 2000: 38). En el trabajo había una distribución de rolles: la agricultura, la caza y la pesca la realizaban los varones. Por su lado, las mujeres se ocupaban del hogar, preparando la comida, arreglando la casa, haciendo el tejido y el hilado, trayendo leña para hacer el fuego y agua; tejían el *tipoy*, la camiseta y la hamaca donde dormían; elaboraba la chicha, bebida hecha de maíz

lingüística que se hace de las etnias asentadas dentro o alrededores de la región de la Chiquitania, muchas de las cuales se van a integrar a la vida de las misiones jesuíticas, varias pertenecen a la familia arawak, como por ejemplo, los chanés, los baures, los paicones, los cozocas, los cosiricas, los quidagones, los veripones, los xarayes, los cupies, los batasis, los pirisis; otros grupos eran de la lengua chapacura (provenientes de las llanos de Mojos) como los tapacuras, los napecies; otros de lengua *otuqui* como los carabecas, los tapis, etc.; algunas etnias de lenguas *zamuca* como los zamucos, los zatienos, etc.; otros grupos de lengua *guaraní*, etc. (Tomichá 2002: 260 ss.).

fermentado, "que se usaba no sólo en los convites o fiestas sino también en la vida diaria" (Tomichá 2002: 304). Al rayar el alba desayunaban y, a la vez, tocaban la música con sus instrumentos, semejantes a la flauta. Después salían a cultivar la tierra hasta el medio día (Parejas Moreno 1979: 13, *cfr.* Freyer 2000: 40-41). La tarde la dedicaban a la recreación, prolongándose hasta dos horas después de la cena con el baile de la rueda, a cargo sólo de los mozos y solteros. Los momentos festivos iban acompañados de comida, baile y consumo de la chicha, la que también se la bebía en diversas ocasiones: el trabajo diario, durante la caza y recolección y, además, porque era más sana, por estar hervida, que el agua. "Entre los chiquitos, las fiestas se realizaban en modo extraordinario en ocasión de la llegada de *poozocas* (huéspedes) a los pueblos. Esta tradición de acogida festiva y calurosa de los *poozocas* se conservó durante el periodo jesuítico y perdura hasta nuestros días en modo especial durante las fiestas patronales y de Semana Santa [...]" (Tomichá 2002: 306). Lo lúdico era también parte de la expansión chiquitana. Entre los pasatiempos, por ejemplo, se hacía el juego recreativo del tiro con arco y flecha en el cual eran expertos y certeros; el juego de la pelota que se lo hacía llevándola con la cabeza sin dejarla caer al suelo. Sus casas eran cabañas de paja dentro de los bosques, con puertas pequeñas, para protegerse de los mosquitos y moscas y de sus enemigos que buscan flechearlos por las noches mientras dormían. Los hombres, sobre todo los jóvenes, iban desnudos. Las mujeres llevaban el *tipoy* con mangas largas hasta el codo y lo demás del brazo desnudo. Sólo los principales y los hombres ricos usaban túnicas muy parecidas al de las mujeres. Llevaban en el cuello sartas de bolitas de piedras de diferentes colores, de huesos de animales o frutillas secas, y en las piernas. En los días festivos añadían sartas de cascabeles. Se perforaban los lóbulos de las orejas, de las que colgaban plumas de los más variados colores, así como el labio inferior, para llevar un trozo de estaño pulimentado. Completaba el adorno una faja de plumas que se colocaban en la cintura (Parejas Moreno 1979: 12-13). Entre los chiquitos, sólo el jefe tenía derecho a varias mujeres; podía tomar dos o tres y entre éstas aunque hayan sido hermanas. Los demás

miembros del grupo eran monógamos. A los niños se los criaba en completa libertad; cuando eran infantes se los colocaba sobre un cuero donde gateaban o se los ponía sobre una hamaca. El jefe del grupo lo era por prestigio y su valentía. En su religión eran animistas. Casi todo tenía su espíritu protector. Incluída la chicha. Entre los astros, la luna tenía más importancia. A ésta la veían como su madre protectora.[38]

El grupo de los *Parecíes* fue contactado por los españoles por primera vez en 1599. Por estos años fueron conquistados por los soldados peninsulares y muertos o bien sometidos a servidumbre. El 8 de agosto de 1599, el P. Diego Martínez informa desde San Lorenzo al provincial P. Juan Sebastián de la "gran provincia de los paresis", cuya tierra y gente – según decían – "parece encantada" (en Tomichá 2006: 635, nota 7, *cfr.* Gracía Recio 1988: 46; 51-53).

iv) Los *Morotocos.* Estos naturales vivían por el sur de la provincia de chiquitos. Mencionados en los documentos ya en 1585, siglos después fueron llamados Zamucos. Este grupo étnico no será conquistado por ninguna de las entradas descubridoras y misionales, las que más bien se fijaban en el norte, el oriente y el este de la ciudad cabecera de la gobernación de Santa Cruz. Durante las misiones jesuíticas tendrán una presencia significativa en las "Misiones de Chiquitos" (Tomichá 2006: 636). Combès (2009a: 42), sin embargo, que hace uno de los estudios mejor documentados hasta ahora sobre los "Zamucos", no descarta la probabilidad de que un grupo de ellos haya estado encomendado, ya que el nombre "morotoco" figura en la lista del 20 de abril de 1561.

v) Los I*tatines* y los *Xarayes.* Eran dos grupos étnicos que vivían en el oriente (este) de Santa Cruz de la Sierra. De los *Itatines*, Tomichá (2006: 636) afirma:

38 Otros rasgos de la cultura de los Chiquitos en Pinto Mosqueira –Roca –Terceros (2010: 64-74).

Los itatines fueron con mucha probabilidad antepasados de los guarayos, o pudo tratarse de un mismo grupo de lengua guaraní con diversos nombres (cf. Samaniego 1600: 485). Durante 1587-1604 los itatines mantuvieron intercambios periódicos con los religiosos jesuitas. A fines del siglo XVI estaban asentados a 30-60 leguas al oriente de la ciudad cruceña, en un pueblo denominado Itatín, que fuera fundado por Ñuflo de Cháves. Los españoles solían practicar con ellos el "rescate" o compraventa de esclavos indígenas.

Los *Xarayes* fueron los indígenas contactados por primera vez durante la expedición del adelantado Álvar Núñez Cabeza de Vaca (1543). "En 1599-1600 este grupo recibió pacíficamente a los españoles, quienes como respuesta a tal hospitalidad entraron "con mano armada, y sin culpa ni ocasión hicieron los soldados y capitanes grandíssimos daños e insolencias, quitándoles sus haciendas y comidas, sus hijos y mugeres" (P. Diego Martínez [1601] en Tomichá 2006: 636).

vi) Los *Tamacocíes* y *Jores*. Habitaban al oeste de la ciudad cruceña. Los *Tamacocíes* poblaban a ambos lados del río Guapay, encontrándose tanto en los llanos grigotanos como en la región de Chiquitos (cerca de los pueblos de Santiago del Puerto y San Francisco de Alfaro). "Su vecindad a los núcleos españoles, su carácter apacible y poca organización defensiva les ocasionó rápido sometimiento" (Tomichá 2006: 637). En 1574 se decía que eran pocos y que habían servido a los cristianos, es decir, españoles; vivían defendiéndose de los Chiriguanos, pues habitaban en lo razo, es decir, en las pampas de las llanuras (*cfr. Idem*, nota 11).[39] "Por su parte, los jores, en las dos últimas décadas del siglo XVI, vivían sobre todo en la zona de Chiquitos; tenían una idiosincrasia étnica apacible, débil organización social, por lo que fueron muy pronto sometidos

39 Hay importantes argumentos, inisistimos, para sostener que los Tamacocíes eran un pueblo o parcialidad Chané o emparentado con la cultura Arawak a la que pertenecían los Chané. *Vid.* Combès (2009b: 200); Saignes (1985: 27).

al servicio personal y esclavitud española. Así, por ejemplo, el capitán Gonzalo Solís Holguín, fundador de San Lorenzo de la Frontera y luego gobernador de Santa Cruz de la Sierra, repartió entre los vecinos cruceños en calidad de yanaconas (esclavos de hecho) a muchos 'jores, tamacocíes y yuracarés' capturados con anterioridad" (*Idem*, *cfr.* García Recio 1988: 237, 262; Tomichá 2002: 219, nota 16). Según Tomichá (2006: 237), la mayor parte de los naturales encomendados, de servicio, que trabajaban para los cruceños desde los primeros años de la fundación de Santa Cruz de la Sierra hasta prácticamente la segunda mitad del siglo XVII "pertenecían a los tamacocíes y a los jores, quienes con el propia trabajo forzado, intercambio comercial e incluso con la propia vida contribuyeron a la subsistencia socio-económica de la primera generación de colonos en la zona cruceña". Pero al parecer no todos estaban sometidos, pues, algunos tenían intercambio espontáneo de bienes con los cruceños. Así, los Autos de residencia de 1602 tomados por don Juan de Mendoza a sus antecesores, "muestran esporádicos intercambios comerciales de miel, cera, pluma de pavas y otras menudencias entre cruceños, tamacocíes y jores" (en García Recio 1988: 389). Ahora bien, no se oculta de que la llegada de los españoles a lo que ahora es Santa Cruz produjo un encuentro asimétrico o contacto forzado en muchas ocasiones, generalmente violento, entre la cultura hispano-cruceña y las culturas nativas cambas, en el plano biológico y cultural, denominado como "mestizaje".

Todo este contexto geográfico (llanos amazónico-chiquitano-chaqueño), cultural (hispanos, mestizos, nativo-cambas) e histórico, hará que en poco tiempo, una década aproximadamente, se consolide no una mera ciudad –cabecera de la gobernación de Moxos (o Santa Cruz) –, sino una *conciencia de Pueblo* que será el embrión de lo que hoy conocemos como Pueblo cruceño-camba el cual se irá expandiendo en un periodo de más de 4 siglos por toda la ex gobernación de Santa Cruz o lo que hoy se llama el Oriente boliviano. Este pueblo, en sus primeras 4 o 5 décadas (medio siglo) estará ya signado por lo mestizo o el

mestizaje biocultural. Esto es, el Pueblo cruceño-camba será profundamente mestizo a lo largo de su devenir histórico. En efecto, ya a inicios de la década del 70 del siglo XVI, el mismo gobernador destituido por los cruceños, Pérez de Zorita, en su carta de 1573 escrita desde Pojo al virrey Toledo, les da a los cruceños el apelativo de "pueblo". Y es que, como tal, en sentido sociológico, los cruceños tenían un conjunto de ideas, valores, hábitos y principios que se habían asentado en su conciencia colectiva, vale decir, en su forma de vivir y sus aspiraciones.

Así, Pérez de Zorita, en su carta después de relatar cómo fue detenido y destituido de su cargo de gobernador por Don Diego de Mendoza –quien había sido elegido gobernador por voto popular o por el cabildo de la ciudad después de la muerte del capitán Cháves –, le expone, en dos pasajes, las diversas razones o causas que llevaron a que Mendoza, apoyado por más de 70 mestizos y varios hidalgos españoles vecinos de la ciudad, tomara dicha medida o determinación.

Entre otras razones, de la primera parte de su carta, es esencial destacar las siguientes: Quebrantar las excepciones otorgadas a la ciudad o vecinos cruceños. Hacer ordenanzas rigurosas sin consultar al consejo del cabildo. Querer comerse las uñas por ahorcar alcaldes y regidores que los cruceños habían elegido antes. Nombrar cabildo de manera autoritaria, sin elecciones libres. Difamar o no respetar la "casa" (familia) de Ñuflo de Cháves. Tener celos y amenazar con castigar a la gente que visitaba a la casa de Don Diego de Mendoza. Tratar mal de palabras y con hechos a personas concretas, como el caso de Sebastián Balça y Francisco Delgado, acusando públicamente al primero de amotinador y al segundo de haber dicho en público palabras "muy sueltas" y amenazadoras contra el gobernador. Haberles quitado la cédula de encomiendas a los vecinos con la excusa de que estaban viejas e ilegibles o eran falsas y que, por tanto, era necesario renovarlas; arguyendo, además, que las repartidas por Cháves no tenían sustento real por haberlo hecho por

"simple noticia", es decir, sin conocer las poblaciones realmente existentes en el lugar. Tener la costumbre de jurar por la verdad en nombre del rey, del cielo y de la tierra, pero no cumplir sus palabras. Comprar comida y otras cosas necesarias a cambio de cuchillos y tijeras, sin pagar las cosas con moneda. Haber tratado mal a algunos vecinos cuando les habló de trasladarse más hacia la Cordillera y querer obligarlos a dejar Santa Cruz de la Sierra en contra de la voluntad de los cruceños. Decir con cierta arrogando que entre los vecinos de la ciudad no había ninguno que pudiera darle consejos. Comprar una casa con sobreprecio. Tener tan oprimidos o controlados a los vecinos que aún hasta para buscarse el sustento tenían que pedir licencia al gobernador (medida que Pérez de Zorita había tomado a causa del mestizo Gaspar de la Rocha que "era tan suelto y libre" que se iba de la ciudad cada vez que le parecía sin su permiso). Tratar mal al fraile Juan siendo que éste había entrado a evangelizar a los indígenas.

En la segunda parte, entre las razones que expone en su carta, es fundamental destacar estas: Los cruceños sentían que sus intereses económicos y materiales serían afectados si el gobernador Pérez de Zorita llevaba a cabo su plan de "tomarles residencia" o si hacía informes de cuántos "naturales" habían vendido, tratado o enviados a la zona andina o al Perú. Con documento en mano, venido desde algún virrey anterior, o no, aunque más parece como un principio que los cruceños ya habían asumido, ellos decían que no podían ser removidos de sus cargos políticos por ninguna autoridad nombrada o venida desde el Perú. Que así como apresaron en el Paraguay a Núñez Cabeza de Vaca y lo enviaron a España y habían destituido de su cargo de gobernador a Francisco de Aguirre, los cruceños harían lo mismo con cualquier autoridad impuesta a fin de quedarse ellos con el gobierno para gobernarse a sí mismos. Que no se podía llevar o traer ninguna gente a la provincia o gobernación de Santa Cruz sin que los cruceños dieran su consentimiento, es decir, en contra de su libre voluntad. Que los cruceños no estaban dispuestos a sacrificar su libertad a cambio de someterse a un

supuesto "orden y justicia" que el gobernador quería imponer de forma abusiva. A los cruceños no les interesaba irse a la zona andina de Charcas o el Perú porque ahí sólo había miseria. Que si alguna vez tendrían que abandonar la ciudad cabecera de la gobernación de Santa Cruz, se irían al Paraguay, o sea, al lugar de donde habían venido.[40]

Hay un par de razones más fundamentales. Una la expone don Diego de Mendoza ante Pérez de Zorita y los cruceños, reunidos en cabildo: que lo que tenían los cruceños en bienes y otras cosas viviendo ya en el lugar era para su sustento y la defensa de la ciudad y sus casas (o familias). Y que los feudos otorgados por su Magestad, el rey, no eran razón suficiente para cumplir su voluntad u obedecerle a las autoridades que venían en su nombre. Dos, que estaban molestos con el gobernador por sentarse él y su esposa cerca del sagrario en la iglesia durante las celebraciones religiosas; actitud que los cruceños entendían como una profanación de las cosas de Dios o de su fe ya que ellos se sentían muy cristianos.

Entre otras razones, hay que destacar esta: Pérez de Zorita había hecho un comentario negativo sobre los mestizos ante dos

40 Hay que aclarar que otra razón principal por la cual los hispanos y mestizos a la cabeza del gobernador don Diego de Mendoza se rebelaron contra Pérez de Zorita (Çorita según otra grafía) era porque no estaban de acuerdo en dejar la ciudad ñunfleña que habían fundado en 1561 para trasladarse a repoblar La Barranca con el fin, según los planes del virrey Toledo, de servir "para seguridad de la frontera de vnos yndios de guerra que llaman chiriguanaes, de los quales esta çercada toda esta provinçia de los Charcas sesenta leguas de largo a la redonda los quales han fecho grandes males y rrobos en esta prouinçia" (Capítulos de una carta de la Audiencia de Charcas al Rey, La Plata, 16 mayo 1575. AGI, Lima 270, 8 ff, en Julien 2003: 33). A fines del siglo XVI, el virrey del Perú, don Luis de Valasco (1596-1604), que no le interesaba seguir haciéndole la guerra a los Chiriguanaes ni que los cruceños siguieran explorando los llanos de Mojos en busca del Paitity, sino la refundación de la ciudad Santo Domingo de la Nueva Rioja, no logra cumplir este objetivo porque los cruceños se le opusieron, ya que estaban "muchos más interesados en continuar las campañas expansionistas hacia los llanos de Grigotá que colaborar con el Virrey en políticas defensivas que no les reportaban ningún beneficio" (Coello de la Rosa 2007: 168). Esto muestra que a los cruceños no les interesaba cuidar las espaldas de los españoles que vivían en Charcas o el Alto Perú, pues ellos tenían sus intereses y propios motivos para seguir viviendo en Santa Cruz de la Sierra.

hispanos que ya estaban llenos de hijos en nativas o indígenas, calificando a los "mestizos" como "hijos de la maldición", y a sus progenitores españoles de estar condenados o vivir en pecado por tener hijos ilegítimos; quejándose, además, de que a esos hijos se los dejaba criar en forma totalmente libre. Ante esta postura del gobernador, uno de los progenitores de dichos mestizos les respondió que juraba que los quería "mucho mas (sic) que si fueran legítimos". Esta actitud de los hispano-cruceños que tenían hijos mestizos nacidos de nativas (cambas), muestra que éstos últimos eran ya parte de la vecindad o del grupo humano cruceño que había fundado la cabecera de la gobernación de Moxos o Santa Cruz.[41]

Estos mestizos paraguayos y después cruceño-cambas, participarán activamente en la vida social, militar y política de la joven ciudad ñunfleña. En efecto, un grupo de ellos, una década después vuelven a sublevarse, esta vez exigiendo autorización oficial y medios para realizar campañas militares o malocas con el propósito de capturar mano de obra indígena para traerlas y sometarla al trabajo en las haciendas e ingenios azucareros. "Así sucedió en 1587, cuando algunos mestizos, aprovechado la ausencia del gobernador don Lorenzo Suárez de Figueroa, exigían al Teniente de gobernador de Santa Cruz, capitán don Fernando de Salazar, 'le diese un capitán que fuese con ellos a poblar los timbres, que es una provincia de indios y en defecto de no dársele nombrar ellos a quien les pareciese'" (Tomichá 2006: 633).

Las dificultades de subsistencia, de lucha por controlar la mano de obra indígena, el aislamiento de la ciudad por estar a cientos de kilómetros de distancia de centros coloniales donde la Corona y los españoles tenían más fijados sus intereses mercantiles y, por

41 Al respecto, es importante subrayar la observación que hace García Recio (1988): que esas ideas despectivas contra los mestizos, en este caso, cruceños o cambas, fueron traídas a la gobernación de Santa Cruz por los españoles o criollos que venían desde la zona andina o el virreinato del Perú.

ende, el escaso intercambio económico con Santa Cruz, amén de la poca migración a la gobernación de otros colonos hispanos o europeos, hizo que los cruceños, criollos y mestizos, comenzaran a forjar una "mentalidad particular" donde las leyes coloniales y las "buenas costumbres españoles e indígenas" no siempre rigieron la vida social en la gobernación. Por esto, son de alguna manera los mestizos cruceño-cambas el blanco de las críticas prejuiciosas de algunas autoridades del virreinato del Perú como, por ejemplo, la del lic. Cepeda, presidente de la Audiencia de Charcas entonces, que el 15 de noviembre de 1587 decía:

> [...] los mestizos que allí nacieron son muchos que carecen de razón y entendimiento y sin el conocimiento debido a Dios y con poca instrucción de la ley evagélica, criados sin honra ni género de policía y por esta razón inclinados a todo vicio y libertad (AGI, Patronato 191, r. 8/3, f. 4r, en Tomichá 2006: 634).

Ese grupo de mestizos paraguayos y mestizos cruceño-cambas, como el caso de aquellos que apoyaron a don Diego de Mendoza en destituir de su cargo de gobernador a Pérez de Zorita por sus abusos y arrogancia contra el pueblo cruceño, será, como dije antes, el que dejará su "marca" e impronta característica en los cruceños o cambas de la gobernación de Santa Cruz, hoy Oriente boliviano. Ahora bien, ¿por qué se dio este mestizaje tan peculiar en esta gobernación durante la colonia española en estas tierras, continuado después en el siglo XIX y gran parte del XX? Algunos autores que se han ocupado del tema, aunque se manera breve, argüyen las razones siguientes:

a) "La afluencia de españoles al oriente boliviano fue escasa. El principal contingente –germen de la posterior sociedad cruceña – vino con Ñuflo de Cháves, a los que se agregó un reducido número de peninsulares y criollos provenientes del Paraguay y Charcas. Esto, unido al aislamiento en el que vivió la gobernación, fue el factor propicio para que se diera una rápida

fusión de razas como se había dado en tierras paraguayas, donde toda la hueste de Cháves había vivido este fenómeno. Todos los factores convergieron, pues, para dar como resultado una rápida mestización hasta el punto que en los censos se incluyen los metizos con los españoles, sin hacer ningún tipo de distinción" (Parejas Moreno 1979: 126).

b) Por lo mismo, y en relación a la razón anterior, se constata la carencia de mujeres. Fuera de la mujer del capitán Cháves, Elbira, su hermana y alguna otra mujer hispana o criolla, tal el caso de Catalina de Ribera que tenía una encomienda de indios (*cfr.* Pérez de Zorita [1573] en Julien 2003: 18), la mayoría de los que se asentaron en la ciudad al momento de su fundación (1561), y luego en 1564 entre esos 27 o algo más que se vinieron de Asunción del Paraguay, eran varones; y si habían más mujeres, éstas eran, las más, guaraníes o mujeres mestizas paraguayas que hacían de esposas de los ibéricos o los mestizos paraguayos. Esta carencia de mujeres ibéricas que pudieran satisfacer las necesidades sexuales de los expedicionarios que llegaron con Cháves, hizo que el mestizaje biológico en Santa Cruz se diera de manera acelerada (*cfr.* García Recio 1988: 427). Unos cuarenta años después, el P. Samaniego, en una carta al Provincial jesuita Juan Sebastián de la Parra, escrita desde San Lorenzo de la Frontera, fechada el 26/12/1600, menciona el nombre de Francisca Hernández, probablemente una mestiza, mujer del "vecino honrado de aquella ciudad llamado Julio de Oviedo" (Samaniego en Coello de la Rosa 2007: 164). Como en esta carta y en otros documentos de la época, son escasas las menciones de nombres de mujeres en las ciudades de la gobernación de Santa Cruz para aquella época o periodo.

c) La situación socio-económica de la región de la gobernación de Santa Cruz, marcada por la pobreza de la población o habitantes, lo que no la hacía atractiva para inmigrantes ávidos de enriquecerse sobre todo con la explotación y comercialización de oro, plata y otros metales preciosos. "Si exceptuamos los primeros grupos de

pobladores y sus desdencientes próximos, atraídos por el brillo engañoso de los tesoros de Moxos, debieron ser escasos los llegados a esta tierra por dicha razón" (García Recio 1988: 421). En otras palabras, a la economía cruceña de entonces le faltaba vitalidad. Había también un permanente acoso de los indígenas que, unido al asilamiento del exterior de la gobernación, ponían en ocasiones a sus moradores a pique de perder la vida de hambre o bajo los flechazos y macanas de los naturales. "Estas eran las razones que para su despoblamiento daba, en 1641, D. Juan de Somoza, gobernador de Santa Cruz" (García Recio 1988: 421, nota 21). El tipo de vida que se llevaba en ese entonces en Santa Cruz, como la necesidad de acostumbrarse a unas viviendas de madera y tapiciales, de vestirse de lienzo de algodón –que era una vestimenta más de los indígenas cambas, lo que demuestra que los cruceños asimilaron en su forma de vida ese tipo de vestimenta de los nativos de la región –, de "comer frutos de la tierra" en lugar de vino, trigo, aceite, etc. –otro elemento más que indica cómo los cruceños hispanos, criollos y mestizos tuvieron que adaptarse a las comidas de los cambas indígenas – y el propio clima tropical, eran factores que tendían a repeler, durante la colonia en Santa Cruz, a la población procedente del exterior (*cfr.* García Recio 1988: 421). Por ejemplo, el gobernador de entonces, Don Nuño de la Cueva, quien desempeñó el cargo entre 1619 y 1623, admite que era "casi un castigo vivir en San Lorenzo de la Frontera" porque se soportaba "muchas incomodidades" y no había esperanzas de remediarlas (Carta al Rey. San Lorenzo el Real de la Frontera, 20/I/1621. AGI, Charcas 27 en García Recio 1988: 421).

Es probable, sin embargo, que algún aventurero (español u europeo) en busca de riqueza fácil, o alguno que tenía cuentas pendientes con la justicia del virreinato del Perú se haya venido a Santa Cruz –como se iban a la provincia de Tucumán – por ser un lugar de frontera y alejado. Otros, quizás, como forma de pagar su condena fueron enviados a Santa Cruz. Por ejemplo, en alguna ocasión, el Tribunal de la Santa Inquisición Española

que se había establecido el 1570 en Lima, aun siendo estricto con los conversos que mantenían en secreto la fe judía, sentenció a condenados por judaizantes a servir como soldados en Santa Cruz. Este fue el caso de un sevillano residente en Cusco, que fue enviado a servir en la frontera cruceña en 1599, poco tiempo después de la fundación de San Lorenzo (Roig–Reischfeld 2009: 108). En otros casos, las autoridades españolas decidieron conmutar condenas de muerte o de trabajo en las galeras (típicas condenas para los conversos españoles judeizantes) a cambio de servir en Santa Cruz (*Idem*, *cfr.* García Recio 1988: 422). Pero aún así, la población hispana era escasa. ¡Nadie venía corriendo a esta gobernación de frontera para quedarse a vivir con tranquilidad y sin pena!

d) El hecho de que varios de los que vinieron con el capitán Cháves y fundaron Santa Cruz de la Sierra hayan sido ya mestizos, eso facilitó también el mestizaje hispanocruceño-camba. En efecto, García Recio (1988: 427) no duda de que algunos de los que vinieron desde Asunción con Cháves en la expedición de 1557, ya fuesen mestizos. Así tenemos el caso del mestizo asunceno Alejandro Burquerque. A su vez, uno de los documentos que describe la repartición de las encomiendas por Cháves el mes de abril de 1561, menciona a un tal "Ruys del Paraguay" quien con probabilidad era "mestizo". Entre los que vinieron desde Asunción se menciona que algunos eran "hijos de esta tierra", es decir, éstos posiblemente eran también "mestizos". Pero el dato más fehaciente respecto a la cantidad de mestizos que habían en Santa Cruz, uno de los cuales (recordemos) se llamaba "Gaspar de la Rocha", es el que da el gobernador destituido, don Pérez de Zorita, en su carta de 1573 dirigida al virrey del Perú don Francisco de Toledo, escrita desde Pojo. Al describir el episodio de las razones, entre otras, por las que los españoles y mestizos de Santa Cruz de la Sierra no querían hacer caso a sus planes de dejar la ciudad para irse a poblar La Barranca, y desde aquí hacerle mejor la guerra a los Chiriguanos, como era la orden y el objetivo del susodicho virrey –orden con la cual los cruceños no estaban

de acuerdo–, cuenta que don Diego de Mendoza quiso ir antes a buscar las minas de Itatín en más de una ocasión y que esto le iba a obligar a desarmar a los vecinos e irse "con los mestiços"; pero que se desconcertó, esto es desistió, cuando al querer hacer maestre de campo a Agustín Salazar, "los mestiços no quisieron sino a vn Diego de Irala". Esta información, entonces, muestra que había entre los primeros habitantes de la ciudad Santa Cruz "la Vieja", un grupo importante de "mestizos". Con este grupo de mestizos que empuñaban el zable y las armas, y que pasaban el número de 70 hombres, más unos cuantos caballeros españoles, don Diego de Mendoza destituye al gobernador Pérez de Zorita. Éste en su carta describe el suceso así:

> Luego, lunes en la noche, ya que amanecía el martes, fue Don Diego a my posada con veinte y nueve honbres, y el treinta, y dexada tomada todas las calles de la plaça con arcabuzeros porque tubo todos los mestiços, que son más de setenta, y algunos españoles que atraxo, asi haziendoles entender a que yo lo queria matar y quitarles los yndios, cosa harto contraria de my pensamiento y voluntad. Y entraron en mi posada a los que digo por los corrales parte dellos y abrieron la puerta de la calle; y entro Don Digo con los demas, todos bien armados y con arcabuzes y partesanas, y çercaron el aposento donde dormía; y dieron luego con vna ventana grande de el en el suelo y començaron a desquiçiar las puertas [...] a los cuales golpes salte de la cama en camysa con la espada en la mano y defendi la entrada [...], en la qual defensa me dieron muchas heridas con partesana y espadas; y fue Dios servido no me cortasen mas que el cuero en todas; y en ynter que yo me defendia dixo Don Diego que me tiresen vn arcabuzaso, y ansi me lo tiro vn Juan de Coimbra; y con ser la ventana como e dicho [...] fue Dios servido que pasase la pelota sin darme a my ny a Doña Jerónima, y dio en la pared frontera del aposento [...]. Y otro que me quiso tirar Lazaro de Moya a el pegar fuego se le cayo la mecha de la serpentina. En este ynter, biendo dona Jerónima, my muger, que por otra ventana del aposento que estaba frontero se ponian arcabuzeros a me tirar y que daban con las puertas de el aposento en el suelo,

> las abrio diziendo "¿Qué es esto señores?"; y así entraron en my aposento muchos soldados y algunos vecinos, los mas mestiços, dando bozes que fuese preso [...] (Carta de Juan Pérez de Zorita al Virrey Don Franciso de Toledo... Pojo, 5 julio 1573, en Julien 2003: 12 –El subrayado es nuestro).[42]

e) Las características culturales de los indígenas, entre las cuales hay que destacar la costumbre de ofrecer al extraño (en este caso al hispano o europeo) una mujer (generalmente una de las hijas) como conyugüe en son de amistad o de alianza familiar. Vázquez Machicado (1988: 133) sostiene que uno de los servicios inmediatos que los originarios o naturales ofrecían a los españoles –como se hará en la provincia de Asunción – era el "proveerles de mancebas". De manera que los primeros nacidos en tierra cruceña fueron fruto del mestizaje entre la gente de Ñuflo de Cháves y las indias del lugar o las que ya lo acompañaban de antiguo procedentes del Paraguay (*cfr.* García Recio 1988: 427; Tomichá 2006: 638). A su vez, el animismo de estos grupos étnicos fue también otro rasgo cultural que favoreció el rápido mestizaje. Ante ello, resultó inútil la prohibición de que se dieran vínculos legales entre los españoles y las indias. Por eso, ya una cédula real temprana de 1514 autorizaba los matrimonios mixtos en América durante la colonia. Ahora bien, la mayor parte de estos enlaces no eran legales, sino que cada español contaba, como promedio, en la región del Río de la Plata de Sudamérica, con 20 o 30 mujeres (*cfr.* García Recio 1988: 427). A no dudarlo, esta práctica sexual los hispanos y mestizos paraguayos la trajeron a Santa Cruz de la Sierra. Es cierto que en ocasiones algunos de los habitantes españoles o cruceños contrajeron matrimonios con mujeres indígnas cambas. Pero fue habitual el que las relaciones fueran extramatrimoniales, "aunque no siempre se establecían

42 En los Capítulos de una carta de la Audiencia de Charcas al Rey, La Plata, 16 mayo 1575, AGI, Lima 270, 8ff (en Julien 2003: 33) se informa también que don Diego de Mendoza se amotinó "con otros moços naçidos y criados en el Paraguay y algunos españoles contra Juan Perez de Çorita y le predieron y enbiaron preso adonde estaua el virrey so calor de algunos agrauios que deçia le hauia fecho el dicho Juan Perez [...]".

entre los españoles y las indígenas de su propio servicio, sino, en muchas ocasiones, con las de otros colonos [...]" (*Ibidem*: 428). No obstante, dentro de un mismo pueblo indígena camba encomendado, se pueden constatar, por el bautismo, algunos niños (a) mestizos en los alrededores de Santa Cruz de la Sierra. Así, de la "Relación de los bautizados por el P. Fr. Diego de Porres en el pueblo de Santiago del cacique Diego de Tampoyaye en Santa Cruz de la Sierra" de 1578, diecisiete años después de la fundación de dicha ciudad, algunos de los "hijos bautizados", se puede suponer, eran con probabilidad "mestizos" (a). Pues, el padre del bautizado tiene nombre y apellido español (el cual podría ser hispano, criollo o mestizo paraguayo); de la madre se da sólo el nombre. Por esto, hay que suponer también que el nombre de la madre del bautizado era indígena camba, aunque ya bautizada con un nombre español-cristiano. No llevaba apellido porque los nativos cambas desde tiempos precolombinos no tenían la costumbre en general de ponerse nombres, menos el apellido. Por ejemplo, en el documento del P. Porres se registra algunos bautizados, cuyo progenitor es español y su progenitora, con seguridad, autóctona camba (sin su apellido). *Vid.* la siguiente Tabla 6:

Tabla 6

Bautizado (a)	**Padres progenitores**	Edad del niño (a)
Ana	Hija de Juan Juarez, su madre Ana	4 años
Francisco	Hijo de Juan Juárez, su madre Francisca	1 año
Inés	Hija de Juan Juárez, su madre Francisca	8 años
Juana	Hija de Juan Jiménez, su madre Magdalena	7 años
Elena	Hija de Juan Ortiz, su madre Magdalena	7 años
Catalina	Hija de Juan Ortiz, su madre María	8 años

Fuente: Fr. Diego de Porres [1578] 1949: 147

En otro informe similar, referido a la lista de los bautizados en el pueblo de Magdalena de Juan Delgado (seguramente era otro de los pueblos encomendados), el P. Diego de Porres anota que

bautizó a Isabel, de 7 años de edad, hija de Don Juan Delgado y de su mujer Ana (Porres [1578] 1949: 151).

f) La presencia de mujeres indígnas cambas (guaraníes, gorgotoqui, chané, jores, chiquitas, etc.) de servicios en las casas de los hispanos, criollos y mestizos cruceños, también facilitó el mestizaje. Por lo general eran relaciones extraconyugales y coyunturales. Por esto resulta difícil precisar en qué medida estas relaciones eran más o menos estables; empero se daban de manera habitual en caso de que la indígena permaneciera al servicio de su pareja del español. Así, a partir de 1587, año en que los jesuitas llegaron a Santa Cruz de la Sierra, "se dedicaron a la asistencia religiosa de los habitantes –españoles e indios yanaconas de origen chané– del pueblo de Santa Cruz. Los domingos por la mañana se ocupaban de predicar a los españoles y mestizos, entre los cuales habían muchos que vivían amancebados con mujeres indias, lo que provocaba multitud de uniones ilegítimas y deshonorabilidad social" (Coello de la Rosa 2007: 159; *cfr.* García Recio 1988: 426-431). Esta práctica, doscientos años después, continuaba en las ciudades y sus alrededores de la gobernación de Santa Cruz. Al respecto, García Recio (1988: 428) anota:

> De la continuidad de tal fenómeno puede darnos idea el hecho de que en 1767 el gobernador Alvarez de Nava asegurara que los habitantes de Santa Cruz estaban "todos, sin reservar el vicario ni ninguno de los demás curas, ni tampoco vezino alguno, llenos de hijos havidos en las indias de su servicio".

En consecuencia, esas son, entre otras, las causas principales para el rápido proceso de mestización biológica en el pueblo cruceño-camba. Y esas son las razones también que explican porqué usamos la categoría "pueblo cruceño-camba", o simplemente "pueblo camba". Queriendo resaltar con ello ese "mestizaje" particular en la ex gobernación de Moxos o Santa Cruz.

Ahora bien, algunos datos demográficos para el periodo 1560-1699 pueden ayudar a entener mejor ese mestizaje cruceño-camba y, por lo tanto, el origen y la evolución, esto es, la *etnogénesis del pueblo y la cultura camba* (o de la **Etnia mestiza camba**) en la época de la colonia y durante la vida republicana dentro del Estado de Bolivia. En efecto, se puede partir de esta premisa de Tomichá (2002: 219):

> Durante los primeros contactos misionales llevados a caso en la región chiquitana (1561-1691), los documentos del siglo XVI dan cuenta de la existencia en los alredores de Santa Cruz de la Sierra de "indios con diferentes nombres y lenguas", los cuales eran "grandes labradores" y "muy mansos", si se comparaba con los chiriguanos de los llanos de Grigotá. Concretamente, según parece, el autor se refería a los indígenas gorgotoquis y chané, los más numerosos que poblaban las inmediaciones de la primera ciudad cruceña [...].

La cantidad de población del noroeste, entre la Cordillera y el país de los Chiquitos (llamados también *Tobacicocis* o *Tibicicocis*, y por los Chiriguanos, *Tapuymiri*, "los esclavos de las casitas", nombre que se les quedó, traducido y abreviado en "chiquitos"), que los españoles, a la orden de Cháves, censaron en 1560 alcanzaba a más de 30 o 40 mil naturales. En la relación de Juan López de Velasco ([ca. 1572] 1997: 33), escrita hacia inicios de los 70 del siglo XVI, la cantidad de habitantes que tenía la ciudad de Santa Cruz de la Sierra era más de 120 o 130 "vecinos españoles"; de éstos habían "sesenta encomenderos" y en su "comarca [esto es, alredero de la ciudad] diez y ocho mil indios de servicios que tributaban mantas, miel y cera, y de servicio para las labores y granjerías del campo" (*cfr.* Parejas Moreno 1979: 8). Unos 15 años después, fray Diego de Porres hizo un empadronamiento de los indígenas y la cifra de 15.700 que registró indica que los mismos habían disminuido. Un cuarto de siglo después de 1561, el gobernador de Santa Cruz, don Lorenzo Suárez de Figueroa, escribe en su relación de 1586 que en Santa Cruz vivían 160

españoles, de ellos 65 eran encomenderos que en doce leguas alrededor de la ciudad poseían 8 mil indígenas encomendados, a los que se añadían 3 mil más para servicios personales en las casas de los españoles en dicha ciudad y en los campos de los hispanos o cruceños. Esto es, habían 11 mil nativos indígenas viviendo en y los alrededores (unos 57 kilómestros de circunferencia) (Suárez de Figueroa 1586: 22). Sin embargo, para 1585, se calculan "75 encomenderos (solamente el 40% de los habitantes de Santa Cruz de la Sierra) entre una población de unos 160 españoles y mestizos y unos 3.000 indios e indias de servicio" (Coello de la Rosa 2007: 160, *cfr.* García Recio 1988: 259-260). Por su parte, los jesuitas cuando llegan a la ciudad cruceña el 1587 calculan que quedaban unos 12 mil indígenas en los alrededores de la misma (Carta del P. Diego Martínez, en Saignes 2007: 61). El licenciado Cepeda, el año 1592, afirmaba que la *mayor parte de los habitantes de la gobernación*, vale decir, de la ciudad, *eran nacidos allí* (Carta al rey del lic. Cepeda, 12/V/1592, cit. en Levellier Vol. 3, 1926-1931: 147, en García Recio 1988: 420). Entonces, estamos hablando de un poco más de 500 mestizos cruceños. En efecto, si consideramos el dato de 160 españoles que da don Lorenzo Suárez de Figueroa el 1586, entre ellos algunos jóvenes o mozos que no estaban en edad de tomar armas –que se supone casi todos ellos eran mestizos –, y de ese número la mitad más o menos muy viejos (o sea, arriba de 60 años aproximadamente), que tampoco podían "tomar armas", y calculando por cada hombre adulto y viejo un total de 5 habitantes, se infiere, al igual que lo hace René Moreno, que para 1592, el número total de personas que vivían en la ciudad cabecera de la gobernación de Santa Cruz no pasaba de 1.000 habitantes.

A inicios del siglo XVII, esto es el año 1601, según la carta del P. Diego Martínez (Crónica Anónima, en Saignes 2007: 61), había 4.000 indígenas de la población conquistada y encomendada, viviendo alrededor de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Hay que suponer que esta población, étnicamente hablando, pertenecía a los Chané, los Gorgotoquis, Tamacocies, Chiquitos o Tabacicocis y también a la etnia Guaraní o Chiriguanaes.

Si hasta la primera década del siglo XVII había aumentado la población de la gobernación de Santa Cruz y había pasado a tener un número elevado de mujeres y niños (ya no estaba conformada la población cruceña exclusivamente por hombres de "armas de tomar"), una década después de 1610, se afirmaba y estimaba que en un futuro próximo no se esparaba crecimiento demográfico, a causa de la enorme disminución de la población indígena y del fracaso de las dos tentativas grandes (la del gobernador Mate de Luna en 1603) y la de Solís Holguín en 1617, por conquistar y poblar de españoles los llanos de Moxos. Así, el gobernador Juan de Mendoza Mate de Luna, con la porfía de entrar a los llanos de Mojos para hallar la famosa "Tierra Rica" o el Reino del Paitity –a pesar del fracaso 10 años antes del entonces gobernador don Lorenzo Suárez de Figueroa quien reunió soldados en el Perú y en San Lorenzo de la Frontera que había sido fundada por él en 1590– reclutó 150 hombres en Potosí y en otras ciudades del virreinato del Perú. Llegando a San Lorenzo de la Frontera se embarcó en el río Guapay, pero fracasó la "expedición por divisiones internas". Es muy probable que todo este contingente de gente se haya regresado al Alto Perú. En efecto, el capitán Diego López Roca en su relación de la expedición que hizo, en 1603 con 60 hombres a los Parechis, llama a Santa Cruz de la Sierra ("La Vieja"), la "despoblada" (en Mortúa 1906, T. IX, cit. en Krekeler 1993: 48). Por esos años también, una parte de la población cruceña ya se había desplazado e instalado en San Lorenzo de la Frontera, ciudad fundada, como se dijo, en 1590, se supone en el lugar donde actualmente se ubica la ciudad de Cotoca. El año 1604 unos 40 cruceños más se fueron a vivir con Francisco de Alfaro –el delegado de la Audiencia de Charcas para convencer a los cruceños del traslado de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra más hacia el oeste desde su ubicación inicial de 1561 –, a la ciudad fundada por aquel con su mismo nombre, en el lugar en que antes estaba Santiago del Puerto, al norte de la región de Chiquitos, ciudad que también había sido fundada antes por don Lorenzo Suárez de Figueroa, pero de corta existencia.

Sólo en ese contexto de traslados y abandonos de la población cruceña de la ciudad o de la provincia de Santa Cruz, se entienden mejor los datos demográficos que se indican entre 1619 y 1621. Las cifras muestran un estancamiento e incluso un retroceso. En su carta de 1619 el Obispo D. Antonio Calderon al rey (en García Recio 1988: 419), le señala que ese año había 76 vecinos cruceños entre San Lorenzo, San Francisco de Alfaro y Santa Cruz de la Sierra ("La Nueva") (asentada en ese año aún en el lugar de la actual Cotoca). Esa población hispana (es decir, criolla y mestiza -hay que entenderlo así), estaba destribuida en las tres ciudades de la gobernación de Santa Cruz: San Lorenzo, 32 vecinos españoles; Santa Cruz de la Sierra ("La Nueva") asentada en Cotoca, 24 y San Francisco de Alfaro, 20. Sin embargo, en los Autos hechos por el gobernador don Nuño de la Cueva en Santa Cruz de la Sierra y San Lorenzo en noviembre de 1621, se afirma que el año 1620 habían 160 hombres capaces de tomar armas, distribuidos entre ambas ciudades que hasta ese año todavía no se habían fusionado (*cfr.* García Recio 1988: 419-420). Ese gobernador de Santa Cruz informa que a causa de una epidemia de peste que había aflijido a la provincia en 1620 e incios del 1621 y el hambre simultáneamente, "yndios y spanoles se han acabado todos" (D. Nuño de la Cueva, Carta al Rey, 20/I/1621, en García Recio 1988: 419-420). Aunque, en el Acta del Cabildo, Justicia y Regimiento de la Ciudad de Santa Cruz de la Sierra del 8 de noviembre de 1621, referido al traslado de esta ciudad desde Cotoca al asiento de San Lorenzo de entonces, se corrige los datos anteriores y se afirma que la ciudad cruceña "está fortalecida de gente y de soldados de tomar armas en cantidad de más de setenta hombres armados, que es cantidad suficiente para su defensa y para más seguridad conviene sea proveída de las municiones que su S.M tiene [...]". En esta Acta también se dice que los indígenas encomendados y de servicios, vivían y trabajaban sin inconvenientes, pero de los que sí había que cuidarse y defenderse era de los posibles ataques de los Chiriguanaes. Esta cifra de hispanocruceños es cercana a la que daba el Obispo Calderón en 1619. Pero es un dato que señala que más población había en Santa Cruz de la

Sierra, asentada aún en Cotoca, que en las otras dos ciudades juntas. Además, hay que considerar en esto que la población de San Francisco de Alfato era sobre toda de la gente que se había ido desde la ciudad ñulflena fundada en 1561 en las cercanías de la actual San José de Chiquitos. Por lo demás, en su informe el Obispo Calderón da también las cifras totales de la población del obispado de Santa Cruz, según los grupos étnicos: "los españoles y mestizos vecinos, encomenderos, chacareros y mercaderes, 600; mulatos y zambos 80; y negros esclavos, 250" (AGI Audiencia de Charcas, legajo 139 en Parejas Moreno 1979: 103-104). Ahora bien, en este informe hay que tener en cuenta que el Obispado de Santa Cruz, creado en 1605, incluían los valles de Mizque – hoy parte del departamento de Cochabamba. Pero obsérvese cómo en el número de los vecinos de Santa Cruz se la Sierra o del Obispado como tal se ponían en una misma categoría étnica o racial a los "hispanos y mestizos". Los encomenderos, a no dudarlo, eran españoles, criollos y también mestizos. Los mercaderes probablementes también eran criollos, pero más lo eran los mestizos. Chacareros posiblemente eran los indígenas cambas que prestaban servicios en las casas de los hispanos y mestizos.

Ahora bien, una serie de documentos posteriores a 1620 o 1621, aunque, según García Recio (1988), algo sospechosos en cuanto a su total verosimilitud, parecen indicar la declinación de la población hasta mediados del siglo XVII.[43] Así, otro documento informa que en 1640, en San Lorenzo (esto es, Santa Cruz de la Sierra), los vecinos habían quedado reducidos a "menos de quarenta ... que la despoblaban a toda prisa" (R.C. al gobernador de Santa Cruz de la Sierra, Madrid, 15/XII/1646, en García Recio 1988: 420). Las causas por las que los vecinos abandonaban esta ciudad era el hambre y las enfermedades que padecían y por la "invasión que le hacían los indios rebeldes"; mientras que la

43 *Vid.* los documentos históricos de los años 1625, 1644, 1631 y 1645 mencionados en García Recio (1988: 420, nota 14).

población indígena activa o de servicio "no llegaba a 200" (AGI, Audiencia de Charcas, legajo 146, legajo 153 en Parejas Moreno 1979: 104). Al respecto, evaluando el número de personas que se asentaron a vivir o se iban de la gobernación de Santa Cruz, desde que se fundaron las primeras ciudades hasta casi fines de la primera mitad del siglo XVII, García Recio (1988: 425) sostiene:

> Los primeros 70 u 80 años de la gobernación, mientras aún cupo la posibilidad de descubrir los Moxos, mientras el número de indígenas sometidos (o las expectativas de someterlos) fue más alto, mientras las autoridades superiores, temerosas de las pujanza de los chiriguanos, trataron de fortalecer a Santa Cruz para utilizarla en beneficio de otras áreas, el número de personas que se asentaban (temporal o definitivamente) en la provincia o el de los que la abandonaban (de manera provisional o a perpetuidad) debió ser relativamente importante, teniendo en cuentra el volumen total de la población. Si embargo, pasada esta etapa, la que va de 1630 ó 1640 hasta 50 ó 60 años después (momento de la fundación o de las reducciones de Moxos y Chiquitos) debió caracterizarse por una menor movilidad geográfica de la población del área. Como parecen indicar algunos documentos del final de esta etapa o posteriores, tal hecho se basó en la adaptación al modo de vida y a la pobreza generalizada, pero también a una libertad de acción que apenas era constreñida por unas autoridades cuya condescendencia o forzada complicidad eran habituales.

Según García Recio (1988: 420), después de 1650, los escasos datos demográficos que se ponen no son fiables y se contradicen entre sí; "no obstante podemos apreciar una recuperación demográfica cuya causa fundamental debe hallarse en el crecimiento natural más que en ningún fenómeno de carácter migratorio". En efecto, el 19 mayo de 1679, el Cabildo de San Lorenzo escribe al rey diciendo que la zona, esto es, la ciudad cabecera de la gobernación, "es una frontera de más de 200 naciones de indios bárbaros que la rodean y la menor parcialidad pasa de 10.000

indios, y sólo la ciudad de San Lorenzo con 300 hombres de armas de tomar...siendo el número de sus vecinos, niños, viejos y mujeres, más de 7.000" (AGI Audiencia de Charcas, legajo 15, en Parejas Moreno 1979: 8). Si esta última cifra no es exagerada, entonces, la recuperación de la población cruceña-camba en la capital de la gobernación fue altamente significativa, lo que dará lugar a que crezca el mestizaje, pero con un fuerte vínculo de parentesco entre los miembros del pueblo cruceño-camba. Sin embargo, García Recio (1988: 420) sostiene que en 1680 había en la ciudad de San Lorenzo de la Frontera (o sea, Santa Cruz de la Sierra), probablemente 1500 españoles, con 300 hombres capaces de "tomar armas".

Ahora bien, se puede sostener con más seguridad que la mayor parte de esa población cruceña-camba, después de un poco más de un siglo de desplazamientos o vaivenes demográficos (1561-1680) era *mestiza*. En efecto, una carta de 1684 del Obispo de Santa Cruz de entonces, afirma que en San Lorenzo (o sea, en Santa Cruz de la Sierra):

> [No] había "españones[sic], porque todos son ijos y nietos y biznietos y mestiços la mayor parte" (en García Recio 1988: 430; *cfr.* Peña y otros 2003: 33).

Pocos años después, el 1690, Antonio Vasquez de Espinosa afirmaba que este año la ciudad de San Lorenzo, tenía unos 300 vecinos españoles con pocos indios que trabajaban en ella ([1688-1690] 1997:28). Dando fe a lo que escribió el Obispo en 1684, se puede afirmar que entre estos 300 vecinos la mayoría eran *mestizos*. En todo caso, es claro que a fines del siglo XVII la población cruceña que vivía en la ciudad cabecera de la gobernación estaba compuesta por españoles y criollos que eran pocos; por mestizos cambas que eran la mayoría de esa población, y por indígenas o cambas nativos en general, pertenecientes o descendientes de Gorgotoquis, Chané, Tamacocies, Guaraní, Chiquitos, etc.

Entonces, retomando el hilo argumentativo de García Recio (1988: 429), se puede sostener que, desde que se fundó la ciudad de Santa Cruz de la Sierra el 1561, y durante todo el siglo XVII (inclusive durante el siglo XVIII como se verá en el capítulo 3 de este trabajo), además del amacebamiento entre el ibérico con mujer indígena camba, los lazos matrimoniales en la gobernación de Santa Cruz durante ese periodo de la colonia (1561-1699), "solían unir a blancos y mestizos con mujeres también mestizas, a falta de blancas, pues los frutos de las primeras generaciones de mestizos proporcionarían un número suficiente de mujeres [mestizas] para satisfacer las necesidades de procreación y fuerza de trabajo de la población de la provincia. La mayor mortandad masculina, fruto del tipo de vida y de la actividad bélica de los varones, dará lugar pronto a un exceso de población femenina, mestiza en distintos grados."

La cortedad del número de individuos inmigrantes a Santa Cruz a lo largo de casi siglo y medio (1561-1699) –incluso durante el siglo XVIII como dijimos se verá más adelante –, y lo reducido del total del grupo español y paraguayo colonizador que llegó con Ñuflo de Cháves y con algunos otros gobernadores después, dio lugar a una intrincada red de lazos sanguíneos de parentesco, "resultado de las relaciones fundamentalmente endogámicas, que vino a unir prácticamente a todos los pobladores" (García Recio 1988: 429); dando lugar, así, a mi juicio, y en término antropológicos, *al surgimiento de un pueblo o nación mestiza cruceño-camba*; pues, en un grupo humano para que exista el sentido de etnia o pueblo y, después de nación, es necesario que se de, entre otros elementos, *ese vínculo de parentesco* que hace que ese grupo *sienta que tiene un mismo origen étnico y cultural.* Y esto, como se nota, se dio y existe desde la época colonial en el pueblo o sociedad cruceña-camba. Además, con este pueblo o nación mestiza cruceña-camba mezclarán su sangre, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, los también mestizos Chiriguanos (etnia o nación que había resultado de la fusión de sangre entre varones guaraní y, sobre todo, mujeres chanés) del Chaco o

provincia de la Cordillera, como también se dirá en el capítulo siguiente.

Por todo lo dicho anteriormente, se puede sostener que la importancia del grupo humano mestizo cruceño-camba y los múltiples matrimonios y uniones de todo tipo dieron lugar a que, después de los primeros 150 años en Santa Cruz, no existieran ya españoles puros, sino que la mayoría de sus habitantes estuvieran emparentados y fueran mestizos, con distintos grados de sangre indígena camba en ese mestizaje biológico. "El grado de sangre indígena del grupo lo adscribía a diferentes grupos: mestizo el que era hijo de blanco e india, cuarterón el hijo de blanco y mestiza [o viceversa], y puchuelo el hijo de cuarterón y blanca [o a la inversa], pero todos, en su conjunto, eran, en el sentido más amplio del término, mestizos" (García Recio 1988: 430).

El número de individuos pertenecientes a otras razas o mezclas raciales debió de ser mínimo. Así hay constancia de la presencia de algunos negros, "probablemente esclavos en su totalidad, y que, seguramente, no superaron la decena" durante el periodo 1561-1699 (García Recio 1988: 430). Es lógico que los hispanocruceños y mestizos cambas no tuvieran esclavos negros teniendo en cuenta la pobreza económica de los habitantes de la gobernación, pues, un esclavo costaba dinero comprarlo y mantenerlo. Sólo a fines del siglo XVIII se menciona la presencia de negros en la intendencia cruceña, como se dirá más adelante.

También debió ser muy corto el número de mulatos en dicho periodo, bien llegados de la zona andina, bien descendientes de éstos, "por cuanto casi todos los negros cuya existencia hemos podido constatar eran varones y es sabido que las uniones negro-branca fueron excepcionales. Es posible que se dieran, sin embargo, uniones negro-india, aunque, por supuesto, en número muy corto, y que los hijos, de cuya existencia no tenemos constancia, quedaron como miembros de la encomienda a la que pertenecía la madre" (García Recio 1988: 431).

Para cerrar este subacápite, respecto a la contribución de los indígenas a la sociedad y economía de la gobernación de Santa Cruz y al mestizaje que llamo cruceño-camba para resaltar el aporte indígena originario en el surgimiento del pueblo cruceño o sociedad camba, cito estas palabras de Tomichá (2004: 276) que sintetizan lo que se ha explicado hasta ahora y lo que se dirá en el subsiguiente apartado:

> [...] como señalan diversos autores, los nativos cruceños (chiriguanos, chiquitos y otros), con su fuerza de trabajo, crearon y sustentaron la sociedad civil y la economía de la gobernación de Santa Cruz de la Sierra, en modo particular, en San Lorenzo de la Frontera. La nueva sociedad hispano-indígena que surge en el oriente boliviano es fruto del mestizaje biológico y cultural entre los diversos grupos nativos precolombinos, por una parte, y entre éstos con los conquistadores españoles, por otra. En este proceso de "creación cultural", los nativos, en general, y los chiquitos, en particular, dejaron su impronta indeleble [...].

2.2. Mestizaje cultural en el pueblo cruceño-camba (1561-1699)

Esa "impronta indeleble" que han dejado los pueblos nativos cambas en el surgimiento y evolución del pueblo cruceño-camba, no sólo se dio en el aspecto biológico o racial, sino que también se nota en el campo cultural y, dentro de éste, a distintos niveles: a) el material o factor económico de subsistencia, como la forma de cultivar la tierra y el consumo de alimentos que van desde raíces, carne del monte hasta diversos tipos de frutas silvestres comestibles; b) el cultural simbólico; así, la asimilación de algunas costumbres como el uso de la hamaca; la incorporación de varias palabras de las lenguas nativas en el lenguaje o habla popular hispano-cruceño; c) espiritual o ético-moral, como el disfrute de la libertad y la hospitalidad en tanto que legados de los indígenas a los cruceños o cambas en general.

Este mestizaje cultural cruceño-camba fue posible porque los hispanos y mestizos en lo que era la gobernación de Moxos (Santa

Cruz) durante la época colonial española, encontraron un "área cultural" o espacio geoantropológico precolombino que, a pesar de tener una diversidad étnica y lingüística, **compartía, nomás, un conjunto de rasgos culturales relativamente comunes o semejantes, marcados fuertemente por la cultura arawak** – representada por los pueblos o parcialidades como los Chané, Mojos, Baures, Guana y otros –, tal como se explicó en el Cap. 1 de este trabajo. Esto, entonces, facilitó la aculturación positiva de los cruceños al recibir también la influencia de varios rasgos culturales de los pueblos originarios cambas.

a) En el *ámbito de la cultura material*, en efecto, los hispanos y mestizos paraguayos y cruceños tuvieron que adoptar, para subsistir en el medio, una serie de elementos que iban desde el sistema agrícola de roza-tumba-quema para hacer la sementera, hasta el cultivo y consumo de raíces y frutas "silvestres" domesticadas con las que se alimentaban los nativos cambas como la yuca, el joco (calabaza), el maní, el fruto de la ambaiba, el tarumá, etc., complementando su dieta con la caza de animales del monte, tal como lo practicaban los pueblos o etnias cambas. Este mestizaje cultural a nivel material se arraigó desde el momento en que Cháves fundó la ciudad de Santa Cruz de la Sierra (1561), no sólo en nombre de Dios y su Majestad de España, sino que también lo hizo en un "lugar comodo de grandes labranzas y comidas y frutales y pesquerías y casas" (Relación de los casos...[1561], Doc. 13, en Julien 2008: 69). Esto de alguna forma lo indica Juan Pérez de Zorita en 1571 en su "Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y su gobernación", al relatar el tipo de frutos comestibles, describiendo que había "frutos naturales, como son plátanos, muchos y muy buenos, guayabas en mucha cantidad, piñas muy buenas y granadillas. Hay otra fruta que llaman ambaybas; es el árbol tan grande como higueras [...]. Es fruta suave y muy delicada. Hay lúcumas. Hay otro árbol que llaman tucumay [tarumá (?)]; es árbol grande, a manera de aceitunas la fruta dél, que se comen en adobo y sin él" (Pérez de Zorita 1571: 18).

En 1635 en su crónica Lorenzo Caballero describía las plantas y frutos que más al norte de la gobernación, ya entrando a los llanos de Moxos, los Torococíes tanían para su alimentación. Así, usaban "para su sustento tanta arboleda fructífera de diferentes géneros, que son: la almendra, el paquió, la ambaiba, el oqui, el total, la palma real, el quimocori y las papas silvestres [yuca]". Con "esto se pudiera sustentar la vida humana, aunque no hubiera otra cosa" (Caballero [1635] 1961: 105).

Esos dos fragmentos de textos citados de aquellas "Relaciones" muestran que los frutos naturales de las tierras de la gobernación de Santa Cruz eran alimentos de los nativos cambas, los cuales, con el tiempo, serán también de los hispanos, criollos y mestizos cruceños. Así, en el informe de servicios de Hernando de Salazar de 1568, se dice que una vez fundada Santa Cruz de la Sierra en 1561, los dos o tres primeros años de existencia de la ciudad, los cruceños, puesto que "avn no tenian chacaras y estançias...comian de acarreto de los pueblos que les eran encomendados, el qual dicho tiempo avn no estavan los dichos indios rreducidos a sus pueblos" (Salazar [1568], Doc. 19, en Julien 2008: 173). Es decir, además de algunos frutos silvestres, tuvieron que alimentarse de un conjunto de productos agrícolas que cultivaban los pueblos nativos como los Gorgotoquis, Tamacocies, Chiquitos, Chané, etc., tales como yuca, maíz, maní, piña silvestre, calabazas y más tarde el plátano. Unos años antes de 1561, Schmidl había pasado por la provincia de los Chiquitos y los llanos de Grigotá, y observó en su crónica: "Tienen suficiente grano turco, madioca, pescado y carne" (en Krekeler 1993: 145). Toda esta variedad de productos los cultivaban los grupos o etnias de la Chiquitania (*cfr.* Krekeler 1993: 146; Tomichá 2002: 303). No hay que olvidar que los Chiquitos "ocupaban la mitad de la jordana laboral en actividades agrícolas. Esta labor estaba tan arraigada hasta el punto que la *Relación Historial* [del P. Fernandez] llega a afirmar que los nativos fundadores de la reducción de Concepción 'no tienen otro Dios a quien más estimen que sus campos y sembradíos'. En modo particular, pero no exclusivo, el jesuita

se refería a los indígenas de lengua chiquita, de vida sedentaria o semi-sedentaria que expresaban visiblemente el propio amor al trabajo en la práctica de la agricultura. Entre las naciones no chiquitas reducidas que conocían la agricultura hay que señalar en modo especial las etnias de lengua arawaka y los puizocas" (Tomichá 2002: 301-302). Hay que recordar aquí también lo que la relación Anónima ([1754] 2005: 101) decía de los grupos o parcialidades étnicas de los llanos de Mojos:

> [...] la principal profesión de ellos era la agricultura: todos eran labradores; hacían su siembra en la pampa abriendo surcos y amontonando tierra; [...]
> Siembran maíz, algodón, yucas, plátanos, papas, frijoles, maní, camotes, papayas y sapallos; y su fecundidad hace que se logre, sin más trabajo que el arrancar las malas yerbas [...]. De una mata de yuca sacan un gran canasto y, luego que la arrancan, las más veces clavan en el mismo sitio parte del tronco y vuelve a criar de nuevo otra planta. Del maíz cogen dos cosechas al año [...] (Anónimo [1754] 2005: 101).

Por su parte, los Chané, emparentados cultural y lingüísticamente con los Mojos, se caracterizaban por "ser grandes agricultores, especialmente del cultivo del maíz" (Melià 1988: 24; *cfr.* Pifarré 1989: 54), en la zona del Chaco boreal o provincia Cordillera y el piedemonte sudandino. A esta zona llegaron los Guaraní, conquistaron a los Chané, pero también se mestizaron, dando origen a la nación mestiza Chiriguana. El chiriguano, con el tiempo, demostró tener "un apego religioso a la tierra" (¿acaso sea influencia también Chané?), hasta el punto de mostrar, a los largo de la historia chiriguana, "tanto su gran capacidad para la agricultura como para la defensa" de su territorio (Villavicencio 1990: 19; *cfr.* Saignes 2007: 72). Uno de los principales cultivos de los Chiriguanos era el maíz, aunque tambien sembraban el poroto y el joco (calabaza o zapallo).

> El maíz (*avati*), el poroto (*kumanda*) y la calabaza (*guandaka*) constituían la trilogía alimentaria chiriguano.

> Existían once variedades de maíz y trece modos de transformación culinaria. Prevalía su transformación en chicha (*kägui*). "El cangüi es su café, su caldo, su vino, su comida, su bebida, su todo: es en cierto modo su dios" (Niño, 1912: 247). Gran parte de las alianzas y de la agresividad *ava* estaba condicionada por la abundancia o la carestía de maíz. Si llegaba a faltar, provocaba el desconcierto del grupo y su dispersión. [...] (Saignes 2007: 102).

Sólo en ese contexto geocultural agrícola se comprende mejor lo que al respecto sostiene García Recio (1988: 445) cuando escribe:

> Una de las primeras adaptaciones a los que la tierra obligó a los cruceños fue la de carácter alimenticio. La imposibilidad de aclimatar los frutos y productos españoles les obligó a comer habitualmente maíz y pan de harina de esta gramínea (en forma de tortas), yuca y camotes, amén de otras frutas silvestres como el taruma, el aguay, la papaya, la guayaba, el mayaraú, la ambaiba, las piñas, los plántanos...Estos frutos y productos, junto con el arroz y las legumbres (unas autóctonas y otras importadas) constituían la variedad de productos alimenticios vegetales. A ellos había que unir las conservas hechas con azúcar o miel, como la de cidra, los dulces (alfajores o manjar blanco) y los derivados de la ganadería, como los quesos. La carne, al igual que el tocino, para que no se estropeara, se conservaba en forma de cecina, salada y seca al sol, el aire o el humo y la de cerdo a la manera de picadillo, adobada y picada. Como el vino importado era, según dijimos, muy caro, hacían 'vino' del maíz, yuca y camotes, así como de las algarrobas, siguiendo los usos indígenas. Únicamente eran de origen europeo el aguardiente de caña o el guarapo hecho con el jugo de ésta fermentado.
>
> Los alimentos citados, que eran rechazadas por algunas personas procedentes del exterior y acostumbradas a comidas más cercanas a los patrones culturales españoles eran para comienzos del s. XVIII, y con seguridad bastante antes de estas fechas, aquellos a los que los

> cruceños se habían habituado, de tal forma que, aunque hiperbólicamente, un testimonio de 1725 indicaba que los "nazidos acá no desean ni para su manutención ni para su regalo las comidas castellanas y peruanas, antes muchas que avivan el apetito a todo europeo o indiano les son abominables a los nazidos en estas tierras" (*Ibidem,* 445-446).

Las últimas líneas entre comillas de la cita anterior, indica que los cruceños o cambas (criollos o mestizos), ya hasta inicios del siglo XVIII, tenían desarrollada, con el aporte de los alimentos nativos cambas, *una cultura culinaria regional propia*, hasta el punto de rechazar las comidas serranas o andinas (del Alto Perú) e incluso a los cruceños no les gustaba la misma comida española-castellana.

Los cruceños adoptaron también de los nativos cambas los productos agrícolas principales que consumían desde tiempos precolombinos, añadiéndolos a los que trajeron desde Europa u otras partes del mundo. Sobre este aspecto García Recio (1988: 297-298) también anota:

> De esta forma, pues, inicialmente los colonos hubieron de adaptarse a los frutos cultivados por los indígenas y éstos serían también los que ellos mismos producirían en los primeros años; según Pérez de Zorita: maíz, maní, zapallo, algodón... Pronto intentaron, sin embargo aclimatar productos traídos de España como algunos frutales: uvas, melones, higos, membrillos, granadas..., o cereales, sobre todo el trigo. Parece que los tres primeros citados se dieron bien aunque las plantas duraban poco; los membrillos y granados no se aclimataron y tampoco se mostraron aptos la tierra y clima para producir trigo. Otros productos no mencionados hasta ahora y que debieron ser también básicos en la alimentación de los españoles y por lo tanto en el cultivo, fueron yuca y camote, de los que, además, se obtenía "vino" por fermentación ya que los viñedos hubieron de abandonarse por problemas de adaptación.

> Entre las legumbres cuyo cultivo se menciona en diferentes ocasiones, se hallaron también los frijoles.
>
> Enseguida debió, asimismo, iniciarse el cultivo de la caña de azúcar, que alcanzaría, sin embargo, su apogeo en la zona de Grigotá tras la fundación de S. Lorenzo. Más tardía debió ser la introducción del arroz del que no tenemos noticia hasta los últimos años del siglo XVI, si bien su cultivo pudo ser anterior; sería una variedad de sésamo que, a pesar de ello, precisaría inundaciones periódicas para dar frutos de buena calidad.

La técnica para preparar la tierra donde se iba a cultivar era la de los nativos. La tierra donde se iba a efectuar la siembra debía estar libre de abundante vegetación. "El sistema de limpieza del terreno era el también utilizado por el indígena de roza y quema". Se talaban los árboles y arbustos, se los dejaba secar y luego se procedía a su incineración, repartiendo previamente la leña por el terreno para que las cenizas se distribuyeran con cierta homogeneidad, pues servían de abono natural a los cultivos, aportando a la tierra los nutrientes necesarios.

> En el caso de las siembras de raíces, o en el de la caña, sin embargo, "suele cavarse el suelo y se dispone en forma de montículos o camellones". Así debieron proceder también los españoles en el caso de Santa Cruz, según lo que todavía hacia la tercera década del S. XIX observó D' Orbigny.
> Para la labor de remoción de la capa superficial del suelo utilizaban los indígenas del área (como tantos otros del mismo nivel de cultura) un palo cavador o punzón. Según Parejas, tras la penetración y asentamiento de los colonos hispanos, éste siguió siendo el instrumento usado para cumplir dicha función, lo cual no deja de ser lógico si tenemos en cuenta que éstos se sirvieron probablemente casi con exclusividad de los indígenas para el desempeño de las labores agrícolas. Sin embargo, según este mismo autor, pronto debieron introducir los españoles una cierta mejora técnica consistente en el reemplazamiento de la madera del extremo más fino por metal (García Recio 1988: 303).

En cuanto a la construcción de las viviendas tanto en La Barranca (1559) como en Santa Cruz de la Sierra (1561), se puede asegurar la influencia de la cultura material de los pueblos nativos cambas, tal como de alguna manera también lo destaca García Recio (1988: 447):

> Las primeras construcciones, las de Santa Cruz la vieja y La Barranca, debieron ser, inicialmente, bastante semejantes a las chozas de los indígenas, construidas de paja y madera y con cercas de palos, en parte, posiblemente, a causa de la provisionalidad con que debieron ser concebidas, según dijimos, pero también porque eran los materiales más fáciles de obtener y utilizar para dicho fin. El temor a los ataques indígenas y la percepción de que la permanencia en aquella tierra, aunque sin perder su provisionalidad, podía prolongarse, llevaron a cerrar los edificios con tapias de barro. En muchas ocasiones, y con finalidad también parcialmente defensiva, edificios y solares se cercaban de tapias.[44]

b) A nivel cultural simbólico hay que postular la influencia de las lenguas nativas cambas precolombinas en el castellano o habla popular cruceño-camba, durante todo ese periodo de la vida colonial española en Santa Cruz, tal como lo anota García Recio (1988: 443-444) cuando escribe:

> Una de las consecuencias primeras del mestizaje, aunque también de la necesidad de los españoles de comunicarse con los indígenas y, más tarde, de los esfuerzos de éstos por ascender en la consideración y estima de sus "amos", fue

44 Los resultados de las excavaciones arqueológicas realizadas a comienzo de la primera década del siglo XXI en la zona donde se fundó Santa Cruz de la Sierra La Vieja en 1561, confirman de alguna manera la introducción de varios elementos o materiales usados por los indígenas cambas en la construcción de las viviendas en dicha ciudad. *Vid.* H. Chiavazza – C. Prieto 2006: *Arqueología histórica. Santa Cruz de la Sierra La Vieja. San José de Chiquitos-Bolivia*, Santa Cruz-Bolivia, Imp. Talleres Gráficos de Imagen Gráfica. Principalmente *vid.* la síntesis interpretativa de las excavaciones, como la p. 97 donde se confirma la sospecha de García Recio y lo que nosotros queremos reafirmar y apoyar.

> el que muchos individuos, no sólo mestizos sino también blancos e indígenas, fueran bilingües. Entre los miembros de la comunidad hispánica cruceña las lenguas indígenas habladas de forma usual sería la guaraní, que muchos de los primeros colonos conocerían ya desde el Paraguay y después les sería útil para conectar con los chiriguanos, la gorgotoquí [los indígenas del lugar donde se asentó la primera Santa cruz] y la chané. Es probable que el fenómeno del conocimiento por los cruceños de las lenguas de los indígenas tuviera su apogeo en los primeros 60 ó 70 años de la existencia de la gobernación, cuando el número de indígenas encomendados y los también numerosos indios comarcanos no sometidos, así como el afán por alcanzar los Moxos, lo hicieron más útil; la reducción de la cifra de naturales denominados y el vacío demográfico indígena originado en torno a Santa Cruz por las guerras y malocas debieron disminuir su importancia. En adelante, seguramente, se requeriría de los indígenas encomendados o capturados el hacer el esfuerzo de aprender el español para poder entenderse, al menos mínimamente, con los "amos".

Entonces, se puede asegurar que todavía en las primeras décadas del siglo XVII, los hispanos y mestizos cruceños, sabían hablar algunas de las lenguas de los nativos chiquitos, itatines, chiriguanaes, gorgotoquis, chané, pues, eran las lenguas más presentes en los espacios cercanos a la ciudad cabecera de la gobernación cruceña, necesarias para comunicarse con ellos. Seguramente la pronunciación siseada de la lengua chiquita y la nasal del guaraní, influyeron en el habla popular del castallano cruceño de aquella época. Así, según anota Sanabria, el capitán Diego López Roca –que por aquellos años llegó a ser alcalde de San Lorenzo de la Frontera y hasta había reemplazo en el cargo por un tiempo al gobernador – alude a "unos indios chiriguanos que hablan la lengua que todos los criollos entendimos" (Sanabria 1961: 124, nota 7).

c) En el nivel de la ética o moral, de aquello que queda en la conciencia, en el *Ethos* de una comunidad o pueblo, "los originarios también tuvieron una significativa aportación, pasando de una relación meramente externa u ocasional –por ejemplo, sirviendo de guías o intérpretes a los españoles y misioneros [...] – a una contribución en el plano de las propias ideas y de los valores culturales. Esta estrecha colaboración mutua entre españoles y nativos [...], representó una riqueza para los actores de ambas partes. En esta situación de colaboración, más bien forzada [por las circunstancias], y de 'relaciones fundamentalmente endogámicas' (García Recio 1988: 429) entre cruceños, los nativos iniciaban una 'aportación' no sólo de sangre, sino también de mentalidad cultural. Así comenzaba a germinar una nueva "mentalidad cultural mestiza", que caracterizaba a la región oriental de la Audiencia de Charcas". [. . . . .] "Algunos valores, como el respeto a la ley, el amor por el trabajo ordenado, la convivencia intercultural, la disciplina personal, de raíces más europeas, se conjugaron con aquellos más indígenas, como la hospitalidad hacia el forastero, el sentido lúdico de la vida, la integración cósmica (ecológica) y las variadas expresiones artísticas" (Tomichá 2006: 638-639; 655).

Entre esos valores que se conjugaron o reforzaron hay que destacar el de la libertad. Ya se vio como los pueblos o etnias de los Mojos, los de la provincia de Chiquitos, los Guaraní o Chiriguanaes, vivían en completa libertad; que no tenían una autoridad absoluta sino relativa; que eran, por eso, "sociedades sin Estado" o "contra el Estado". Esto es, los nativos cambas no tenían una jefe o "señor" que los mandara en todo momento, sino que cada uno se "gobernada a sí mismo". Y si aceptamos que los hijos mestizos eran seguramente criados, sobre todo, por las madres indígenas, entonces, con certeza se puede sostener que ellas les transmitían a sus hijos este valor cultural camba. A propósito, recordemos que una de las medidas que tomó Pérez de Zorita contra los vecinos cruceños de la ciudad fue prohibirles que se salieran de la misma contra su autorización a consecuencia

de que un mestizo cruceño, Gaspar de la Rocha, se iba y volvía a la ciudad cuando quería, o sea, de manera libre; ejerciendo de algún modo el principio de la libertad de acción o física que tiene el hombre. Por su parte, los cruceños (hispanos, criollos y mestizos), por diversos motivos o circunstancias, a partir de la elección del Cabildo local de don Diego de Mendoza como gobernador de Santa Cruz, comenzarán a valorar o ejercer la libertad no sólo física sino también de la propia voluntad (o libertad política) y de su libre albedrío (o libertad de conciencia). De manera que esta confluencia mutua de libertades (la nativa camba y la hispano-mestiza) no hará más que reforzar y marcar profundamente el "alma" del pueblo cruceño-camba, perdurando a lo largo de su historia hasta el día de hoy como se verá más adelante.

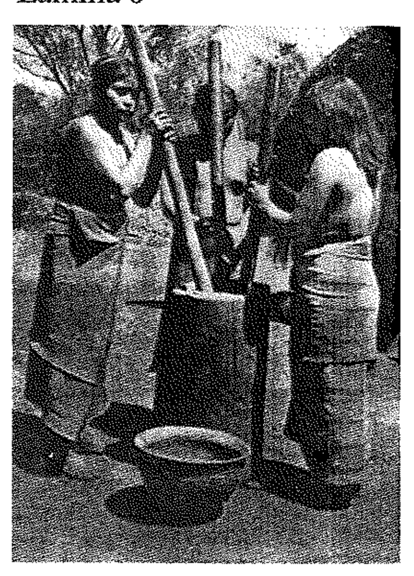
Por ende, elementos o factores culturales a nivel material productivo, a nivel cultural culinario, del lenguaje y del *Ethos* colectivo, provenientes de los pueblos y culturas nativas cambas, estarán indisolublemente presentes en la sociedad y cultura cruceña-camba ya desde el primer siglo y medio de su evolución como una comunidad o pueblo histórico-cultural diferenciada en Sudamérica. Este proceso de mestizaje cruceño-camba continuará durante el siglo XVIII y el XIX en lo que se llamará ya el Oriente boliviano.

Lámina 5



Anciana Baure de El Carmen Mojos-Beni (en Nordenskiöld 2003: 192).

Lámina 6



Muchachas chané moliendo maíz en el tacú. Río Parapeti (en Nordenskiöld 2003: 217).

3. Mestizaje cruceño camba en el siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX

> Un segundo fenómeno social interesante de analizar son los componentes raciales de este grupo humano [cruceño]; no tanto por lo racial en sí sino por sus causas y por las consecuencias de ello en otros aspectos. Dentro de este ámbito, el hecho fundamental [en este grupo humano o sociedad cruceña] es el del mestizaje (García Recio 1988: 425).

El mestizaje cruceño-camba que se describió en los dos apartados del capítulo 2, sucedió en lo que los documentos llaman "provincia de Chiquitos" - hoy la "Chiquitania" -, provincia que estaba habitada, como se mostró arriba, por diversos grupos étnicos, siendo uno de los principales la etnia de los Chiquitos, además de los Gorgotoquis y Chané. Las ciudades fundadas como La Nueva Asunción o La Barranca (1559), Santa Cruz de la Sierra (1561) y más tarde San Francisco de Alfaro (1603) fueron espacios de mestizaje biolcultural entre los hispano-asuncenos y las culturas nativas cambas de Chiquitos. Este primer momento de mestización cruceño-camba duró hasta el traslado de Santa Cruz de la Sierra a los llanos de Grigotá en 1604 al asentamiento actual de Cotoca y su fusión casi dos décadas después, en 1621 o 1622, con San Lorenzo de la Frontera, ciudad fundada en 1590 en la punta de San Bartolomé por el gobernador Lorenzo Suárez de Figueroa.

A partir de 1621, aunque en realidad ya desde 1604, se inicia el segundo momento de ese proceso biocultural, esta vez en los llanos de Grigotá o provincia de los Tamacocies, grupo étnico, como dicen algunos etnohistoriadores, emparentado con los Chané; por ende perteneciente a la cultura Arawak (o *Maipure*). Entonces, la ciudad de San Lorenzo o Santa Cruz de la Sierra (la "Nueva"), se convertirá en el segundo espacio donde continuará ese proceso de fusión biológica y cultural entre hispanos, mestizos paraguayos, mestizos cruceños con mujeres nativas cambas del lugar.

El tercer momento de ese mestizaje se dará entre el hispanocruceño de los llanos grigotanos y el nativo chiriguano (o guaraní) de la Cordillera o Chaco boreal. Aunque el mestizaje del cruceño (criollo o mestizo) con el chiriguano (también mestizo) se va a iniciar, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, y continuará, a no dudar durante la primera parte del siglo XIX, tal como se verá más adelante en este capítulo, a partir de lo que observaron algunos viajeros y estudiosos en su tiempo, como por ejemplo, Alcides D' Orbigny.

Ahora bien, este mestizaje se lo entiende mejor explicando el mestizaje Guaraní-Chané y a partir de las misiones, ante todo franciscanas, entre los Chiriguanos después de 1750. Sólo considerando estos dos hechos, se comprenderá el mestizaje biológico y cultural cruceño-chiriguano.

3.1. Mestizaje en la ciudad cabecera de la gobernación: San Lorenzo o Santa Cruz de la Sierra

Hay que tener en cuenta que las primeras misiones jesuíticas de Mojos y Chiquitos habían comenzado a funcionar desde fines del siglo XVII. Las primeras desde 1681 (o 1682 según alguna fuente) con la fundación de Loreto y las segundas, desde 1691, con la de San Javier.

En este sentido se puede contextualizar también con lo que sostiene Parejas Moreno cuando escribe sobre este tema: que ese mestizaje (hispano-indígena) se hizo principalmente a través de dos medios: Uno, los misioneros –europeos y criollos, que constituían una subcultura dentro de la cultura española – fueron el principal vehículo de aculturación de los indígenas. Aun cuando en la gobernación de Santa Cruz no contaron con grandes monasterios e iglesias monumentales, los "misioneros consiguieron en poco tiempo eliminar un gran número de elementos de la cultura indígena que eran sustituidos por otros de la cultura europea. Especialmente en las misiones de la

Compañía de Jesús, la aculturación se hizo a nivel individual y de grupo, de ahí su rapidez y eficacia" (Parejas Moreno 1979: 127). Dos, el mestizaje cultural se hizo también a través de la población civil asentada en los núcleos de población o ciudades españolas, principalmente Santa Cruz de la Sierra, San Lorenzo y de ambas ciudades una vez se fusionaron en 1621. Desde estos centros coloniales es cierto que los hispanos y mestizos cruceños lucharon en algunas ocasiones contra los Chiriguanos y Yucararés (y contra las incursiones de los mamelucos paulistas durante la segunda mitad del siglo XVIII); pero también fueron centros que facilitaron el mestizaje, pues no eran fortalezas ni estaban rodeadas de muros o de palizadas defensivas. Antes bien, estaban abiertas al intercambio de bienes o mercancías con los nativos que venían en son de paz u amistad, como sucedió más de una vez con los Chiriguanos. Al respecto, Parejas Moreno (1979: 128) escribe:

> Al estudiar la población indígena del área, hay que tener en cuenta las especiales circunstancias de las tierras de misión. Mientras que en el resto del área [el autor se refiere al área o territorio de la gobernación de Santa Cruz] la aculturación se hizo a través de la población civil, en las misiones de Mojos, Chiquitos y Cordillera, y durante casi un siglo –desde mediados del siglo XVII hasta la expulsión de los jesuitas (1767) – se hizo exclusivamente a través de las misiones.

Ahora bien, ese mestizaje desde las ciudades principales de la gobernación de Santa Cruz, no sólo será cultural, sino también biológico

Entonces, para entender ese mestizaje biocultural cruceño-camba, es importante, como se acaba de hacer notar, considerar, primero, sobre todo la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. En efecto, ésta, ya en 1720, se informa que tenía unos 2.000 habitantes "españoles", entre los cuales se incluye a los criollos y mestizos, con alrededor de 500 hombres "capaces de tomar armas" (Información sobre

el traslado de la catedral. San Lorenzo, 4/XI/1924, en García Recio 1988: 420). Esta cifra importante de población cruceña, muestra de alguna manera que desde inicios del siglo XVIII había una relativa prosperidad en San Lorenzo, seguramente a causa también de la fundación de las misiones de Mojos y Chiquitos, la cual atrajo a un grupo relativamente importante de comerciantes. Muchos de ellos residían en la ciudad ocasionalmente o durante los periodos en que su actividad era rentable, sin embargo, otros, según un testimonio de la época, "se avezinaban en ella y los más apenas pueden desenredarse de los lazos en que quedan presos con sus tratos y cambios" (*Ibidem*: 426). Pero quince años después, según el Obispo de Santa Cruz, San Lorenzo de la Frontera tenía sólo 200 vecinos (Carta al rey. Mizque, 29/II/1735, en *Ibidem*: 420). Si calculamos unos 5 habitantes por cada vecino hispano-cruceño, tenemos que la población era aproximadamente de 1.000 personas. Esto demuestra, entonces, que muchos de esos comerciantes no se quedaban definitivamente a vivir en la ciudad "san lorencena" o cruceña.

Aun así, el mestizaje biológico continuará dándose entre cruceños (criollos o mestizos) y nativas cambas. Al respecto, hay un caso paradigmático que sucede a mediados del siglo XVIII, entre un hispano o criollo cruceño y unas nativas chiquitanas de apellido Masaví. Esto es digno de relatar. En efecto, a raíz de la "causa civil" que sigue el encomendero Don Lorenzo de la Roca contra sus indios en el juzgado de la "Capitanía General" de Santa Cruz el año 1751 (*cfr.* Documento en Tomichá 2004: 766ss), los nativos chiquitanos Eugenio y Jacinto Masaví (se escribe también Masabí o Manabí), denunciaban que dicho español o criollo, vivía hacía dos años y tres meses, de manera ilegal, con Margarita Masaví, "nuestra parienta", sin advertir que don Joseph de la Roca, hermano de don Lorenzo, tenía "un hijo en ella. Y no obstante de dicho incesto se puso a ejecutar el mismo delito con Juliana, tía carnal de dicha Margarita" (*Ibidem*: 786). Y los indígenas chiquitanos o cambas denunciaban también que era casi seguro que don Lorenzo mantenía relaciones afectivas con otra sobrina

de Gregorio Masaví. En medio de esta demanda jurídica de los dos nativos chiquitanos, ellos mencionan la existencia de un niño, en este caso, mestizo cruceño que vendría a apellidar Roca Masaví.

Este hecho de la relación extramarital de un hispanocruceño con una o dos nativas cambas, en este caso chiquitanas, era ya una costumbre en la sociedad cruceña que incluso desde hacía más de tres cuartos de siglo atrás se ve que estaba ya presente, pues el Obispo de Santa Cruz, en su carta al referirse al tipo racial de la población que tenía S. Lorenzo de la Frontera (o sea, Santa Cruz de la Sierra), recalcaba que ya no había españoles, porque todos eran hijos, nietos y biznietos y "mestizos la mayor parte" (en Peña y otros 2003: 33). Al respecto, la celebración de matrimonios entre un criollo o mestizo y una indígena camba e incluso entre un pardo con una indígena camba o un criollo y una mulata (aunque escasos en este último caso en Santa Cruz), como los que se dieron en el partido de Paurito cercando a la ciudad de Santa Cruz de la Siera entre fines del siglo XVIII y las primeras cuatro décadas del siglo XIX (*vid.* Anexo No. 1), así como el nacimiento y bautismo de niños/a en su mayoría mestizos/a en el partido de Sauces más o menos revisando el mismo periodo (*vid.* Anexo No. 2) en los libros eclesiásticos de inscripción, *confirman ese frecuente y predominante mestizaje cruceño-camba en la gobernación de Santa Cruz* (hoy Oriente boliviano).

Hay que aceptar que este mestizaje biológico no era la excepción en Santa Cruz de la Sierra y sus comarcas más cercanas, sino el denominador casi común, pues, en 1763, el Obispo de Santa Cruz, Ramón Herboso y Figueroa, en tono casi de queja, decía que en Santa Cruz tan solo vivían "indios [es decir, lo que nosotros denominamos nativos cambas], mestizos y acaso algún hidalgueño [o sea, español o criollo], sin hacienda" [vale decir, sin encomienda] (Herboso en Sanabria 1975: 131 –el subrayado es mío). Póngase atención en el adjetivo determinativo indefinido "algún". Está indicando que eran pocos, o muy pocos, los

españoles o los descendientes directos de éstos. *De ello se infiere que la mayoría eran mestizos e indígenas cambas los que habitaban en ese año la ciudad cabecera de la gobernación.*

Sólo esta continuidad del hecho del mestizaje biológico cruceño-camba explica por qué en 1767, el gobernador de Santa Cruz, Luis Álvarez de Nava, le decía a Julián de Arriaga que "todos [los cruceños], sin reservar el vicario ni ninguno de los demás curas, ni tampoco vezino alguno, [estaban] llenos de hijos havidos [tenidos] en las indias de su servicio" (San Lorenzo, 15 de marzo de 1767, en Tomichá 2006: 656, nota 32; *cfr.* García Recio 1988: 457).

Casi década y media después, los datos demográficos para la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y los pueblos o comunidades de sus alrededores, muestran de manera fehaciente la significativa presencia de un grupo importante no sólo de nativos sino también de mestizos e inclusive de negros. Así, hacia 1788, el Intendente de Cochabamba, decía que la población de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y sus alrededores se componía de 4.303 españoles; 1.376 mestizos; 2.638 cholos (o sea, también mestizos, pero probablemente mestizos de primer grado, esto es, nacidos de hispano o criollo en mujer indígena camba); 2.111 indios, y 150 negros, entre esclavos y libres. En total sumaban 10.672 almas (Viedma [1788] 1969: 121). Ahora bien, a estas cifras se le tiene que hacer alguna precisión: así, probablemente, aquel grupo que Viedma cataloga como "españoles" eran en su mayoría criollos o hijos de criollos, pero con ascendencia mestiza entre sus antepasados y, por tanto, con genes indígena también. Sumando la cantidad de mestizos con la de cholos, da 4.014 individuos, por tanto, casi igual al número de "españoles" que nombra en su informe el Intendente. Esto, entonces, una vez más, señala el *significativo número de mestizos* que tenía Santa Cruz de la Sierra y los poblados cercanos a dicha ciudad a fines del siglo XVIII.

Muy cerca de la ciudad capital de la gobernación, concretamente en las reducciones del Piray, al sur de Santa Cruz, en 1780, había una población de 4.710 guaraníes evangelizados o feligreses cristianos del Obispado de Santa Cruz, según el informe al Rey del Obispo Dr. D. Juan de Domingo Gonzalez de la Reguera. Esta cifra demográfica es importante porque de alguna manera explica el mestizaje cruceño-camba guaraní.

3.2. Mestizaje biológico de cruceños con Chiriguanos en las misiones del norte de la Cordillera

Pero ese mestizaje no sólo se daba en dicha ciudad, sino que también se fue expandiendo hacia el norte de la provincia Cordillera o del Chaco boreal.

Ahora bien, como se dijo antes, este mestizaje se lo comprende a cabalidad, considerando el particular mestizaje entre Guaraní y Chané que dará lugar al mestizo Chiriguano.[45]

3.2.1. El caso del mestizaje Guaraní – Chané: o el mestizo Chiriguano

Aunque en el capítulo 1 de este trabajo ya nos referimos a este mestizaje, es importante complementar el tema aclarando otros aspectos. Este es un mestizaje biológico, en el sentido de que los Guaraní toman como sus mujeres, sobre todo, a nativas Chané. Se puede mostrar esto con referencias a fuentes que tratan el tema. Así, de manera conclusiva Melià (1988: 24) sostiene esto:

> [...] De todos modos, entre los Guaraní y los Chané, sociedades neolóticas ambas, hay tantas analogías, que se puede hablar de contacto intra-sistemático que hacía muy

45 Es oportuno traer a colación la aclaración del nombre "chiriguano" (chiriguanae) que hace Saignes (1985: 55): El nombre "chiriguano" cuyo etimología del quechua, según este autor, hay que "rechazar" ("estiércol frío"), fue "usado para designar a cualquier grupo de origen tupi-guaraní o procedente del área brasileña o paraguaya (también llamados a veces Caribes). En la región cruceña se les asimila como 'guarayos' (del guaraní –'hacer la guerra'...). De hecho, la denominación vale únicamente para los grupos de origen guaraní y mestizados con chanes, asentados en las serranías entre los ríos Guapay y Bemejo."

posible el mestizaje biológico y cultural.

De forma categórica, Saignes (2007: 33) escribe:

> [...] A partir de uniones sexuales entre una minoría tupi-guaraní y una mayoría de origen arawak (los llamados guana y chané), los chiriguano construyeron su identidad en contraposición con la potencia de los blanco (llamados karai) que se anhelaba poseer y la esclavitud de las etnias autóctonas (llamadas *tapuy*) que se repudia.

Combès (2005: 60), en esa línea, afirma también que los Chané son

> el grupo donde los guaraní "advenedizos" buscan mujeres y con el cual llegan a mestizarse, dando nacimiento a la etnia conocida luego como "chiriguana" (Combès – Saignes 1991). Los chané son, en suma, un socio privilegiado de los guaraní, un elemento –siempre inferior, pero siempre indispensable – de la etnia mestiza que nace.

Nordenskiöld ([1912] 2002: 146), aunque con cierta duda, hace esta anotación respecto al sometimiento de los Chané por los Guaraní:

> [...] En la actualidad, estos indios hablan el mismo idioma que los chiriguanos, es decir, guaraní. También la mayoría de sus usos y costumbres coinciden con las de los chiriguanos, quienes probablemente los hayan sometido.

Aunque algunas de esas citas ya las hicimos en el capítulo 1 de esta obra, las reiteramos porque ellas confirman que hubo entre los Guaraní y los Chané una fusión biológica y cultural. De ésta nacerá, para Melià (1988), "la nación chiriguana" o, según otros, "la etnia mestiza chiriguana" (Combès 2005), o una identidad mestiza chiriguana (Saignes –Combès s. a.).

Los Chané, una sociedad o pueblo de agricultores, con ausencia de belicosidad, alfareros, conocedores del tejido de grandes mantas,

etc., pertenecientes a la cultura arawak (por ende, emparentados con los Mojos, Baures del Beni y con los Machineri y Takanas de Pando, con los Tamacocies de Santa Cruz, entre los principales grupos), aportarán con las mujeres, pero en calidad de inferior en la sociedad chiriguana, para procrear hijos mestizos y reforzar el sentido del parentesco entre los grupos chiriguanos. Los Chané, además de asegurar el funcionamiento de la sociedad chiriguana, en su calidad de "siervos" o *tapuy*, "aseguran su reproducción engendrando guerreros, los 'mestizos' que se incorporarán a las cofradías guerreras" (Sagines –Combès s. a.: 147).

Además, es también un mestizaje cultural que se da a nivel de ciertas costumbres y de la lengua. En efecto, la guaranización de los Chané fue a nivel inmaterial o simbólico. La arawakización de los Guaraní o Chiriguano por parte de los Chané fue a nivel de la cultura material. Esto lo muestran las dos explicaciones siguientes.

En lo que respecto a la industria de la cerámica:

> [Es] quizás elocuente a este respecto, porque si bien la alfarería 'de lujo' está sacada en su totalidad de los Chané, la de uso corriente permanece, ya lo vimos, en la tradición tupi-guaraní. Dentro de esta cerámica cotidiana figuran en particular las urnas empleadas para el *cangüi*, la bebida fermentada y las urnas funerarias –a menudo se trata de las mismas costumbres religiosas por excelencia –; y es muy significativo que esta esfera conserve, precisamente, la huella tupi-guaraní (Saignes – Combès s. a.: 147-148).[46]

En el nivel del lenguaje o la palabra: "este signo único que va de los chiriguano a los chané es también el único propiamente

46 Refiriéndose a este aspecto de la cerámica de los Guaraní –Chiriguanos, Melià destaca (s.a.: 292): "La arqueología nos los muestra como aldeanos horticultores, y las grandes ollas en las que era preparada la chicha –kagwi- hacen pensar en grandes concentraciones festivas y convites recíprocos. La misma voluntad de belleza con que están hechas y adornadas tales ollas y otros tipos de cerámicas manifiestas gozo y alegría de vivir".

'intangible'. Es también un signo fuertemente marcado sexualmente. La palabra es lo propio del hombre: el jefe [chiriguano]" (Sagines –Combès s. a.: 148). Al respecto, Melià (1988: 24) también observa: "No deja de llamar la atención, sin embargo, cómo la guaranización lingüística de los Chané sucedió de un modo tan rápido y casi total, a pesar de tratarse de dos lenguas de tronco absolutamente distintos".[47]

Por consiguiente: esos préstamos o intercambios entre los Chané y Chiriguanos, si bien se dividen en elementos materiales y simbólicos, "pertenecen en cuanto a los primeros a la esfera femenina, en cuanto a los segundos a la esfera masculina. El todo constituye la cultura chiriguana, igual que el mestizaje es la base de esta sociedad. La imagen de la pareja se impone definitivamente para comprender el 'Ser' –chiriguano –" (Saignes –Combès s. a.: 148).

En otros campos de la cultura, también se destaca el aporte de los Chané a los Chiriguanos: El complejo sistema de acequias de riego en la agricultura de la yuca, el maíz, que sólo tiene su equivalente en la cultura de los llanos de Mojos (hoy Beni); las vistosas máscaras del carnaval, más grandes y más vistosas; los telares chiriguanos son de tipo arawak; la organización política de los isoseños, con su "casa y sus capitanes hereditarios" son rasgos centrales de la cultura arawak (*cfr.* Combès 2005: 63ss). A esta última influencia Melià (1988) le llama "anarquía orgánica" tan propia de las sociedades arawak, en el sentido que implica que el Chiriguano se presenta irreductible a reconocer un superior, pues cada uno se siente jefe y señor de sí mismo.

Por su lado, los Guaraní, cuyo ideal es ser "guerrero", valiente,

47 En esta línea, A. Métraux, en el Cap. XL "Tribus guaranizadas" de su obra *la Civilización material de las tribus tupi-gurani* (1928), respecto a los Chané escribió: "Si Nordenskiöld hubiera descubierto la lengua primitiva de esos indios que es un idioma arawak, hubiera sido absolutamente imposible distinguirlos de los chiriguano cuyo lenguaje adoptaron y cuya cultura material y costumbres comparten hasta los detalles más mínimos" (cit. en Saignes – Combès s.a.: 121).

ligero, diestro en movimientos bélicos para así entrar a la "Tierra sin Mal" después de la muerte, "guaranizaron" también a los Chané, según Malià (1988: 24) por medio de la educación de los niños y los jóvenes mestizos en el marco social y guerrero de los Guaraní. Pronto la clase de los guerreros, los *queremba* (o *cunumi*, es decir, mozos, "muchachos") se fue formando con elementos Chané, cuyo comportamiento, con el tiempo, era más "guaraní" que el de los mismos Guaraní (*cfr.* Saignes 2007: 72, 74).

También se "guaranizaba" a los Chané por medio del criterio del parentesco tribal: a los Chané que eran incluidos en el grupo (pueblo, aldea, ranchería) por medio del "casamiento", se los consideraba "parientes". El grupo chiriguano, la casa o maloca, estaba constituido por el hijo de una pariente: sea hermana, prima, sobrina. También por el hermano de la madre, que era el pariente político. La "tipe" era la sobrina, o sea, así "le llamaban los hombres a todas las mujeres de su nación, usando esta palabra en los saludos" (Romano – Cattunar, en Saignes – Combès s. a.: 126). Como entre los Guarani existía el "casamiento avuncular" (o sea, que una mujer podría casarse con el tío por parte de la madre), la palabra "tipe" se refería también a toda esposa potencial (*cfr. Idem*).

Como se ve, los Chané están integrados en la sociedad chiriguana a través del parentesco, lo que manifiesta que las relaciones con los chiriguanos se expresan en la consanguineidad y no en la alianza. Los (las) Chané son los cónyuges preferenciales. (Saignes – Combès s.a.: 126).

Pero los Chané están integrados o asimilados en la estructura social chiriguana en una condición de inferiores (Saignes – Combès s. a.: 127-128). Los ava-chiriguano son los *cuimbaes*; es decir, los hombres; los Chané, los *tapuy*. La mujer chané (*tapuy-cuña*), es la que hace sobre todo los oficios de alfarería, el cuidado de los niños, teje, hace la chicha de maíz (*cangüi*), se dedica a la agricultura, haciendo la siembra y cosecha, por ejemplo, del

frejol...esto es, hace todo el trabajo que los hombres chiriguano consideran inferiores (un rol semejante tenían también las mujeres mojeñas-arawak en los llanos de Mojos); colaborando sólo en el desmonte de los árboles o maleza. Estos están para ser "querembá", o sea, guerreros. Sólo él, si ha sido valiente en la guerra, entrará a la "Tierra sin Mal" después de morir. El chiriguano varón también se dedicaba a la caza usando sobre todo el arco y la flecha. Esta era el arma típica del hombre, según ellos. (*Ibidem*: 128-133).

Con la llegada de los españoles o europeos, ese criterio del parentesco se extenderá al mestizo paraguayo o cruceño-chiriguano, como se hace notar en el caso que tiene que ver con la familia de D. Martínez de Irala, tal como lo cuenta Saignes – Combès (s. a.: 162-163):

> Hacia 1580, la Relación de la orden que se debe tener para la conquista de los indios Chiriguanaes (BN Madrid ms 3044, ff. 315-316), nos informa de que el español Pedro de Segura, corregidor de Tomina, está casado con la hija que Irala tuvo de una mujer chiriguana; la esposa de Segura es considerada como una pariente de los chiriguano. Por otro lado, el yerno de Segura, García Mosquera es un mestizo [Paraguayo] hijo de un español y de una chiriguana y también es reconocido como pariente por los indios.

Este criterio de integración a la familia chiriguana como pariente se hará extensivo, a no dudarlo, a los cruceños mestizos que con el tiempo nacerán en las misiones de la Chiriguania cercanas a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. El chiriguano no usará directamente la palabra "pariente" para aludir a ese vínculo tribal cuando trataba con el mestizo cruceño, pero, sí, el de amigo o camba en general. Esto hace notar Sanabria cuando escribe:

> [El] indígena misionero [o sea, el chiriguano de las misiones franciscanas] llamaba *camba* no exclusivamente al hombre de su estirpe, sino también al mestizo, en quien, con la

> acuidad que le es innata, descubría los rasgos fisonómicos y quizás también los morales, que le empentaban con él. De ahí que cuando un chiriguano entraba en Santa Cruz o en cualquiera de los pueblos comarcanos, trataba de *camba* a ciertos hombres de estas comunidades, mientras que al blanco se dirigía llamándolo *caray* [...] (Sanabria en Moreno [1885] 1960: 98).

Entonces, el mestizo camba nació de ese mestizaje cruceño-chiriguano; cruceño que como se ha mostrado anteriormente en su mayoría era ya mestizo, y el chiriguano también era un mestizo, fruto de la fusión sanguínea y cultural entre el Guaraní y los Chané.

3.2.2. El mestizaje cruceño-chiriguano en las misiones del norte de la cordillera (cercanas a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra)

Saignes (2007: 172) de alguna manera explica, aunque parcialmente, el origen del campesino mestizo camba, cuando sostiene que los jóvenes chiriguano que terminaban leyendo y escribiendo en las escuelas de las misiones franciscanas de la Cordillera, no se quedaban a trabajar en la misión, sino que preferían irse algunos a la Argentina y otros a las estancias cruceñas o la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Esta emigración al campo o a la ciudad cruceña generó "así el campesinado mestizo 'camba'".

En efecto, el mestizaje en la Cordillera entre guaraní o chiriguano y español o cruceño fue más tardío en relación con el que se dio en Asunción del Paraguay. En el Chaco cruceño, el mestizaje, opina Melià, "no parece haber adquirido grandes proporciones" (1988: 75). Pero se da de ambos lados. "Algunos españoles pobres y mestizos, hispano-guaraníes, entraban entre los chiriguanos, pero fácilmente se indianizaban siendo asimilados por el sistema guaraní todavía predominante" (*Idem*), sobre todo en el siglo XVII y XVIII. Así, en 1667 un documento anónimo al relatar las entradas que se habían realizado a los llanos de Mojos por

esa década, afirma que hacía veinte años atrás que un "santa cruceño [o sea un cruceño habitante de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra que era probablemente criollo o mestizo] llamado Lorenco Moreno apostatando de nrta. Stª. fee se auia entrado a los **chiriguanos** viviendo como uno de ellos, y aun peor pues se le contaban diez mugeres, a quien no auian podido sacar quatro Gouernadores, D. Gorje [*sic*] de viueros Dn. Antº de Ribas, D Gabriel pan y aguas y D Sebatian golabarrieta [...]" (Cap. III, Ent. 8ª, p. 89 en Egido 2008: 523 – el subrayado es nuestro). Ahora bien, la "karaización del Guaraní se dio, aunque no pasaba necesariamente –según sostiene Melià– por el mestizaje biológico. Las misiones, favorecieron esa karaización del Chiriguano, tanto en sentido sociológico como cultural, y "esto a pesar de que la forma de vida de esos blancos y mestizos era mirada como un escándalo por los misioneros" (Melià 1988: 75-76).

Ahora bien, ya a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el mestizaje biológico cruceño (o *karay*) con mujer chiriguana, se daba "naturalmente con mayor intensidad en las cercanías de las ciudades cruceñas o españolas. Así, vallegrandinos y cruceños llegaban a vivir en "las casas chiriguano", y, según el informe del P. Gil de fines del siglo XVIII, con un pedazo de queso se volvían dueños de la voluntad o del afecto de "las indias", de "modo que en hora menos pensada, salía la casada o soltera con un hijo". "Y en estos términos pasan de doscientos los mestizos en sola esta misión de Piraí de todas las edades, aunque los más son del tiempo que aún eran bárbaros" (Gil en Susnik (1968), cit. en Melià 1988: 75; *cfr.* Saignes 2007: 264), es decir, la mayoría de esos mestizos cruceño-chiriguano habían nacido antes de 1768, año en el que se fundó dicha misión chiriguana cercana a Santa Cruz de la Sierra.

Respecto a este mestizaje cruceño-camba (chiriguano) en los pueblos o zonas cercanas a la capital de la gobernación de Santa Cruz, Susnik (1986: 63 en Melià 1988: 76), destaca:

> El rápido crecimiento de los niveles mestizos cambas en esta zona cercana a Santa Cruz no es extraño: así se formaron los así llamados "pueblos aliados" de los "carai", se inició el temprano bracerismo por los cañaverales, se realizó una colonización intensiva con la consiguiente pérdida de tierras chiriguanas, y allá brotó también la temprana emancipación de la mujer chiriguana, las que, como hilandera o deméstica en las casas de los blancos, buscaba su trabajo de queso, mientras era abandonado por el marido móvil e inestable; surgió así aquella masiva capa de la sociedad mestiza "camba", que con su ambientación ava-cordillerana, sus aspiraciones limitadas y a través del concubinato como norma generalizada, absorbía la prole chiriguana mestiza. La "cambaización" de los cuatro pueblos guapayenses, Abapó, Cabezas, Piraí y Florida, constituyen un ejemplo interesante en dicho sentido.

Ese mestizaje cruceño-camba, o simplemente camba en Santa-Cruz, no sólo continuará en su aspecto biológico, sino también en el ámbito cultural material o de subsistencia en este periodo histórico delimitado.

Así, el sistema de cultivo de la tierra seguiría siendo similar al que practicaban los nativos cambas, como los Mojos o Chiquitos y otros pueblos o etnias de la gobernación de Santa Cruz, como ya se vio antes. Los españoles o europeos, tuvieron que adoptar el tipo de agricultura de los Guaraní o, por ejemplo, de los chiriguanos, como de alguna manera lo sostiene Meliá (s. a.: 296):

> Ha existido desde los tiempos más antiguos una agricultura –hasta podríamos decir una agronomía – que el colono europeo acaba por tener que pedir prestada del guaraní, como la más adecuada y la más propia para esa tierra. La agricultura de carácter guaraní ha sido la más practicada por los colonos de esas regiones [las tierras de la cuenca de los ríos Paraguay, Paraná y Uruguay, y del piedemonte cordillerano de Santa Cruz, Tarija y Chiquisaca] con buenos resultados, aún cuando las distorsión del sistema

> económico introducido tiende a desequilibrar las correlaciones ecológicas y dinamismo, emigrando incluso, si era necesario. El guaraní no deja desiertos tras de sí.

¿Por qué? Porque, al igual que las otras sociedades o culturas chaco-amazónicas, como las de Mojos o el Mamoré, aplicaba el sistema de roza-tumba-quema de la vegetación o árboles; sembrada durante 3 a 5 años, y luego dejaba descansar ese terreno cultivado, ocupando otro nuevo o que ya se había recuperado. Y además, aunque no adoraban a la tierra, ésta tenía un sentido religioso. El paraíso, después de la muerte, es una "Tierra sin Mal". Es más, tiene un significado ontológico, cultural y político. En otros términos, la tierra para el Guaraní y el Chiriguano es el "takoha". El *takoha*, según Montoya en su "Tesoro de la lengua guaraní" (1639), significa "'modo de ser, de estar, sistema, ley, cultura, norma, comportamiento, hábito, condición, costumbre…'. Pues bien [dice Melià] es un lugar donde se dan las condiciones de posibilidad del modo de ser guaraní. La tierra, concebida como takoha, es ante todo un espacio sociopolítico. 'El takoha significa y produce al mismo tiempo relaciones económicas, relaciones sociales y organización política religiosa esenciales para la vida guaraní…' (Melià 1986:105). […] Es 'el lugar donde vivimos según nuestras costumbres' (*Ibid*: 104)" (Melià s. a.: 297). Entonces, es muy probable que ese Guaraní o Chiriguanae mestizado primero con los españoles en Asunción del Paraguay y después con los hispanocruceños en Santa Cruz, hayan legado esa concepción de la tierra a los cambas cruceños; herencia cultural o de actitud que se puede notar en los cambas contemporáneos cuando dicen "mi linda tierra Santa Cruz". Recordemos aquí, que entre las ideas y actitudes que tenían los cruceños frente al gobernador Pérez de Zorita enviado por el virrey Toledo, pero destituido por los cruceños en 1572, era que a ellos se les tenía que pedir permiso si alguna autoridad virreinal o de Charcas quería traer gente a poblar el territorio de la gobernación de Santa Cruz (*vid. Supra*). El mestizaje biológico y cultural del cruceño con el camba chiriguano con probabilidad reforzará ese sentido de pertenencia y "querencia" al territorio camba cruceño.

El uso que hacían de la tierra los cruceños para la agricultura y otras actividades no difería mucho del que hacían los nativos cambas por aquella época, aun cuando hayan introducido el cultivo de la caña de azúcar y la crianza del ganado vacuno y caballar. Se seguía cultivando también los productos tropicales que lo nativos cambas tenían para su sustento. Al respecto, Viedma en su Informe decía:

> Los campos o pampas son dilatadísimos: poseen en ellos los cruceños estancias de 6 a 7 y más leguas de extensión, con buenas aguadas y excelentes pastos, donde mantienen sus ganados. El vacuno abunda en mucho más número que los otros, y es uno de los renglones principales de su subsistencia; los otros son caballar, mular, cabrío y porcino. En muchas de estas estancias hacen sus plantíos de cañaverales, y por lo regular viven lo más del año sus dueños y familias en ellas (Viedma [1788] 1969: 112).

Este Informe dice que hacía pocos años atrás los cruceños habían comenzado a sembrar caña en medio de los montes o en plena selva, gracias al conocimiento que les transmitieron unos negros esclavos escapados de los portugueses del Brasil y que, efectivamente, eran terrenos más fértiles para dicho cultivo, de suerte que "aun de más de 13 años de corte, sigue el cañaveral con más fertilidad y sazón" (Viedma [1788] 1969: 112), lo que no acaecía en las pampas (o campaña), "que a los 3 ó 4 años, tienen que volver a hacerlos de nuevo, y la caña no crece, ni aun la mitad, que en los otros parajes." (*Idem*). Esto último, entonces, muestra que los cruceños aplicaban también el mismo conocimiento del uso de la tierra que los indígenas cambas: cultivarla menos de 5 años, luego dejarla para que se recupere, y sembrar en otro sitio.

Además de sembrar el arroz, los cruceños cultivaban maíz, yuca, camote, calabazas (jocos), "que son los frutos de aquel partido. Las haciendas que hacen la siembra de ellos, llaman *chacos*; las casas son unos ranchos de mucha capacidad, donde tienen las

oficinas para el beneficio y custodia del azúcar, son los trapiches necesarios a la cosecha del azúcar. Estos son de madera tirados por bueyes: les cuesta muy poco, como que tienen el material a la mano y el ganado en abundancia" (Viedma [1788] 1969: 113).

"Ninguno de aquellos vecinos tiene la propiedad en las tierras que labran, ni en las estancias para los ganados, pues no ha llegado el caso de hacerles el repartimiento que previenen las leyes [...]" (Viedma [1788] 1969: 113). Esto, según el juicio de Viedma, no hacía que los cruceños se esmerasen más en el adelanto y cultivo de las tierras, y que sólo se contentasen "con lo necesario para el día." (*Idem*). Contra esa interpretación de Viedma, uno se pregunta: ¿no es ésta, más bien, una actitud más nativa camba que los cruceños la habían asimilado, efecto del mestizaje cultural antes que una falta de actitud europea mercantilista de la tierra? Mientras el Estado monárquico español colonial no se metió en el territorio cruceño, éstos vivieron, al igual que los indígenas, produciendo lo necesario para vivir, asentados en sus estancias o haciendas, y esto será así durante el siglo XIX y gran parte del siglo XX. Así, a mediados del siglo XVIII, los cruceños también son descritos viviendo en el campo, o sea, fuera de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, tal como lo afirma el jesuita Alberto de Quintana en 1756 en la carta a su hermano escrita desde Exaltación de Mojos: "[...] Su[s] habitadores en medio de ser blancos y muy dóciles, son todos campestres, viven muy lejos del lugar, cada cual en su granja cuidando de su ganado, sembrados, caballos, mulas, etc., de que abundan, y sólo los domingos y fiestas se juntan en la ciudad para oir Misa" ([1756] 2005: 141).

Aproximadamente ¾ de siglo después, el año 1831, Alcides D' Orbigny, que había llegado a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, el 13 de enero de ese año, mientras esperaba en la ciudad a que pasara la época de lluvias, decidió recorrer los alrededores de la misma, y partiendo por el este, rumbo al río Grande, pasó por Paurito, Tijeras, Sauce, Cotoca, etc. Al describir la vida de los cruceños en estos poblados o "cacerios" como también les llama, muestra que ese tipo de vida en el campo de sus habitantes

no había cambiado. Así, escribe:

> [Atravesé], al este, al salir de la ciudad, una espesura de media legua de ancho, llena de campos cultivados, llamados chacos. Estos campos son pequeños espacios donde se cortan los árboles y se siembra maíz, yuca (madioca), batatas y arroz. [...] Paurito, anejo de Santa Cruz, es una capilla, donde los agricultores se reúnen, los domingos, para oír misa. Todos sus alrededores están muy poblados, los caseríos de Pacu y Tijeras le dependen y la circunscripción es inmensa. [Según el censo de 1832, la circunscripción de Paurito tenía 2.068 habitantes]. La llanura continúa poco más allá de Paurito; pronto termina en un bosque. Habiendo atravesado éste, me hallé en un lugar descubierto, arenoso, redondo, circunscripto de bosques y en medio del cual noté gran número de casas esparcidas, que constituyen el caserío de Tijeras, distante una legua de Paurito. Marché a través de los más hermosos campos de maíz, hasta el bosque [...]. (D' Orbigny 1999: 59). Esas especies de llanuras caracterizan del todo a los terrenos lisos y arenosos de la provincia de Santa Cruz, y les dan un aspecto geográfico muy peculiar; se los llama potreros. El potrero de Pacu, en cual penetré, es grande, muy hermoso y está lleno de chacras agrícolas [...] (*Ibidem*: 60).

Este tipo de naturaleza, forma de vida de los cruceños (criollos, mestizos e indígenas), muy pegados a la agricultura y ganadería, había gestado de algún modo una forma de ser, un carácter, ese "takoha", que se nota en el comportamiento y los valores que destaca D' Orbigny de los cruceños, muy característicos. Así, dice que se detuvo en Pacu, "donde vivía el comisionado, en la cual encontré una hospitalidad sobre la que todo lo que podría decir sería un pálido reflejo. Ese buen hombre y su familia se esforzaron en satisfacer mi menor deseo. Sólo hallé realmente en los alrededores de Santa Cruz esa bonhomía de los habitantes de las campañas [del campo], que los lleva siempre a recibirnos con la sonrisa en los labios y consejos de toda especie. Ninguno de

ellos tiene ese tono grosero de nuestros campesinos de Francia. Se expresan bien, hasta espiritualmente, y sus modales son en verdad distinguidos" (D' Orbigny 1999: 60). Esa bondad de los cruceños o cambas, era semejante a la de los habitantes de la provincia de Corrientes (Argentina), según este viajero y sabio francés (*Ibidem*: 61).

Continuando con esa descripción de la cultura material de los cruceños de aquella época, D' Orbigny no se detiene en admirar lo que veían sus ojos en los alrededores de Santa Cruz de la Sierra. Al llegar al potrero de San Lorenzo y el de Pari, vio que vivía un "gran número de agricultores" (*Ibidem*: 62). Al llegar al villorio de Cotoca anota: "Nuestra Señora de Cotoca es, como Paurito, un punto de reunión de los propietarios de los alrededores y anejo de Santa Cruz." (*Ibidem*: 62-63). "[...] De Cotoca me dirigí a Sauce...Está compuesto, como los anteriores, de cabañas de agricultores y chacareros, esparcidas a la entrada del bosque, todas del mismo aspecto, [...]" (*Ibidem*: 63).

Al describir la vida, la actitud, la forma de pensar de los cruceños ya dentro de la reciente creada República, llamada Bolivia, pero todavía integrados a su hábitat de llanos y bosques, D' Orbigny comentaba en aquella época (seis años después de 1825):

> [...] Los cruceños, por su lenguaje, sus hábitos y las llanuras húmedas que habitan, se diferencian en todo de los otros habitantes de la república. Extraños, por su alejamiento de los centros de población, a todas las disputas políticas que agitan a las ciudades de las montañas [esto es, de los andes bolivianos], creen inútil su intervención, puesto que no sacan ningún provecho; por eso prestan el servicio militar con más repugnancia todavía que los otros bolivianos. Prefieren sobre todo la vida apacible de la montaña, donde una independencia sin límites le brinda una existencia dulce, sin que tengan nunca que ocuparse de lo que sucede en el resto del mundo. Esa aversión por el estado militar llega a tal punto que he oído a menudo decir a los padres

que preferirían ver morir a sus hijos que dejarlos partir para el ejército. Si examinamos atentamente los hechos veremos que, en efecto, dentro de un círculo estrecho de ideas, el campesino cruceño es el más feliz de los hombres. Ignora y quiere ignorar que existen otros países. Para él, el mundo ocupa un radio de algunas leguas, comprendidas entre las montañas, cuyo gran telón ve en el horizonte, y los inmensos bosques deshabitados del este [...]. Allí, si posee la menor industria, halla la tierra que quiere. Agricultor, su trabajo se limita a abatir los árboles del bosque, a quemarlos, a sembrar, sin otra preparación, y a la cosecha que le da la tierra todavía virgen, que abastece no sólo sus necesidades y las de su familia, sino también le brinda las escasas ropas de algodón con que se cubren él y los suyos. Trabajando poco, vive en la abundancia; su ambición se limita a poseer algunos caballos y vacas, que se multiplican sin trabajo a su alrededor. Se levanta temprano, recorre sus campos, vuelve a tomar un frugal almuerzo, después del cual hace indispensablemente la siesta, sale algunas veces por la tarde a visitar a sus vecinos y vecinas, para acostarse luego con el sol (*Ibidem*: 64-65).

Rey en su hogar, el campesino cruceño no se ocupa nunca del interior de su casa; se encarga de todo lo que corresponde al exterior, pero deja la administración del resto a su compañera o a sus hijos, respecto a los cuales se muestra poco exigente. Buen padre, buen marido, se queja raramente, contentándose con todo. Sus actos son tan lentos como sus palabras, parece hacerlo todo perezosamente y sin embargo termina todo lo que comienza. Su traje consiste en un calzón y en una camisa de algodón, y en un poncho cuando sale. Las mujeres llevan una camisa de lienzo, de algodón tejido por ellas, y una pollera [falda, el *tipoy* típico], que deja ver la pierna desnuda y el más bonito piececito. Nada iguala el espíritu de hospitalidad que anima a uno y otros, a tal punto que el vagabundo que quiere vivir en el ocio es recibido en todas partes meses enteros y considerado como de la casa. El viajero es recibido con todas las demostraciones posibles de afecto (*Ibidem*: 65).

¿Acaso no hay en esa forma de ser, de vivir, de vestir, de comportarse, en esas actitudes o valores que describe D' Orbigny del cruceño criollo y mestizo camba, mucha semejanza también con la manera de ser, vivir y vestir de las culturas nativas cambas? Hay que estar miope para no reconocer que ello era así. ¿Acaso en ese cruceño o camba que vive en el campo no está ya plenamente constituida una identidad cultural también de manera "natural" o espontánea, que pre existe a la vida republicana de Bolivia?

Esos cruceños (hispanos, criollos y mestizos), también continuarán con el consumo, como alimentos, de un conjunto de frutos tropicales típicos de la región chaco-amazónica.

En efecto, todavía a fines del siglo XVIII, los cruceños seguían alimentándose con una serie de productos o frutos silvestres típicos de la región, que eran parte de la cultura culinaria de los nativos cambas, tal como lo destaca Francisco de Viedma en los últimos años de la década de los 80 de ese siglo:

> [...] Frutas de Castilla no se da, aunque a mí me parecen pasajes donde [los cruceños] pudieran plantar algunos árboles de duraznos, manzanos y otros comunes; pero aquellas gentes son tan desidiosas, que por no cuidar de su beneficio abandonarían cualquier comida regalada; ellos se acomodan, y aun tienen en más sus frutas silvestres, las cuales se crían en abundancia, y son: el **guapurú**, redondo y negro, del poder de una aceituna chica, su gusto agridulce, es fresco y cordial, el **taruma**, negro, redondo, dulce y de fastidioso olor; el **aguay**, la **papaya**, la **guayaba**, el **coquino**, el **guahirá**, el **quitayú**, la **ambaiba,** el **bisla**, la **pacobilla**, el **pitón**, el **achaichairú**, y la **luxma**. Muchas de estas frutas comen los españoles, otras sólo las usan los indios; las piñas son excelentes, las que se crían, y lo mismo los plátanos (Viedma [c.1788] 1969: 108).

Nótese cómo en este fragmento de texto de Viedama, se reitera de alguna forma que después de casi dos siglos y medio, los

cruceños (españoles, criollos, mestizos) seguían consumiendo algunos frutos naturales como parte de su alimentación, los mismos que también eran parte del sustento diario de los nativos cambas. En este aspecto de la cultura culinaria, entonces, no había mucha diferencia entre ambas culturas o grupos humanos. Por esto, reiteramos que un documento de la primera mitad del siglo XVIII ya decía que los cruceños preferían sus comidas a cualquier otra, sea andina (colla) o europea-castellana. Un testimonio de 1724 lo expresa así:

> Los nazidos acá [esto es, los cruceños] no desean ni para su manutención ni para su regalo las comidas castellanas y peruanas, antes (bien) muchas que avivan el apetito a todo europeo o indiano [del Alto Perú] les son abominables a los nazidos en estas tierras (Información sobre el traslado de la catedral de San Lorenzo, 4/XI/1724. AGI. Charcas).

Ese mestizaje característico en la gobernación de Santa Cruz, continuará dándose a través de las misiones jesuíticas y franciscanas.

3.3 Mestizaje en las misiones de Mojos, Chiquitos y la Cordillera Chiriguana

No se pretende hacer una historia de cada una de las misiones jesuíticas y franciscanas.[48] Pues no es el propósito de este trabajo.

48 Si el lector desea tener una síntesis de la historia de las misiones jesuíticas de Mojos, le recomiendo ver a Lehm (1999: 25-35, incluso recomendaría leer "El período precolonial" tratado en esta obra, pp. 21-25); un estudio más profundo de dichas misiones lo hace Block en su libro *La cultura reduccional de los llanos de Mojos* (1997), y un trabajo menos analítico aunque sir dejar de lado documentos históricos importantes que pudo hallar en su tiempo, allá por los años 30 del siglo XX, lo hace el beniano José Chávez Suárez en su obra *Historia de Moxos* (1986: *vid.* el cap. XI y sobre todo el cap. XIII). Para el caso de las misiones de Chiquitos, se puede estudiar la "Introducción" que le hace el cruceño G. René Moreno tanto a las de Mojos como a éstas últimas en su obra *Catálogos del Archivo de Mojos y Chiquitos* (1888: 9-135, a las misiones de Mojos; 241-323; a las misiones de Chiquitos); la de Werner Hoffmann, *Misiones Jesuíticas entre los Chiquitanos* (1979, *vid.* principalmente págs. 21-62), y la más reciente y bien documentada, de R. Tomichá Charupá titulada *La primera evangalización de las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)* publicada el 2002. Sobre las misiones franciscanas en la Cordillera, es importante acudir a la producción literaria del fraile Lorenzo Calzavarini,

Lo que sí interesa resaltar, aunque no todos, son aquellos aspectos de la experiencia misional que significaron un mestizaje biológico y cultural en dichas misiones.

Pero para guardar cierto equilibro en el asunto, se advierte que los autores contemporáneos que se ocuparon de estudiar cada una de las misiones respectivas, no siempre han sido equilibrados en su descripción y valoración de las mismas, sobre todo en lo que se refiere a la condición y contribución de los nativos cambas. En efecto, algunos magnifican el proceso civilizatorio o "karaización" de aquellas reducciones, en desmedro de ver al indígena camba sin cultura, bárbaro, "sin ley ni Dios". Es lo que sucede, a mi juicio, con esta valoración que, por ejemplo, Chávez Suárez (1986: 291) hizo hace unos 70 años atrás:

> Comparando el estado social de las naciones de aborígenes que encontraron los padres en Moxos al momento de descubrirlas con los pueblos ya organizados que dejaron al ser expulsados, quién quiera que sea, admirará la forma de cómo trabajaron en un medio hostil en menos de un siglo, transformando la índole de los nativos, trabajando la selva con caminos y creando centro de cultitvo [sic] y poblaciones florecientes. Así los bárbaros se civilizaron, los infieles se convirtieron al cristianismo, y cambiaron el arco y la flecha por el azadón y la pala, la cáscara de corteza que le protegía a veces el cuerpo por el tejido de algodón, y bajo cualquier aspecto que quiera observarse, dieron una enseñanza sin otro interés que hacer del indio un factor de progreso y de trabajo [...].

En cambio, otros estudiosos son más "objetivos" y reconocen el

primero con su obra *Nación chiriguana. Grandeza y ocaso* (1980: 153-172, principalmente donde aborda la experiencia misional con esta nación) y a su más reciente titánica obra titulada *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1606-1936. Tomo I. Audiencia de Charcas 1606-1825* (2004: 66-78, *vid.* además PARTE IV: "Insurrecciones guaraníes, militares y Plan Viedma, págs. 79-88). También es importante la obra analítica, crítica y bien documentada de Saignes (2007: 233-272, aunque se advierte que en esta parte se habla también de los jesuitas entre los Chiriguanos).

aporte genuino de los pueblos nativos cambas con sus respectivas culturas en el éxito o prosperidad de las misiones. En efecto, ya un siglo antes de la opinión de Chávez Suárez, D' Orbigny al valorar dichas misiones, dijo:

> [...] el primer cuidado de los religiosos fue consolidar la existencia de sus misiones, introduciendo todas las mejoras posibles: con este fin, trajeron de Santa-Cruz numerosos ganados; estimularon á los habitantes á los trabajos de labranza; perfeccionaron el tejido, ya en práctica entre los Baures; enseñaron toda clase de estilos manuales; y multiplicaron las ceremonias religiosas para dar con ellas un intervalo de agradable reposo á los trabajadores. Enseñáronles las música y á tocar todos los instrumentos europeos, sacando también algún provecho de los usados en el pais [sic] ántes [sic] de su llegada. Crearon muchos empleos para premiar con la concesión de ellos, tanto la buena conducta, como los adelantos industriales. Bien pronto, los inmensos campos de cacahuales dieron abundantísimas cosechas, los varios talleres produjeron tegidos [sic] y otros objetos de fabricación, que llevados á Santa-Cruz, y luego al Perú, daban en retorno de mercancías, lo suficiente para abastecer [...] (D' Orbigny [1845] 1999: 157).

Más recientemente, Block (1997: 95), reconoce también el aporte del aborigen camba mojeño en la construcción y sustento de las misiones de Mojos, así: "En realidad, los impresionantes complejos de Mojos pueden atribuirse a dos factores: El primero, la población nativa, gobernada por sus propios jefes y en buena medida, por los estilos aborígenes de trabajo, proporcionó una espontánea mano de obra durante el siglo jesuítico. El segundo, los misioneros y su institución religiosa aportaron una infraestructura con base en Europa que se apoyaba en conocimientos técnicos y grandes inyecciones de capital extraído de la economía del Perú español."

La postura de Lehm (1999: 28) que comparto y condice con

la de Block, es importante considerar cuando escribe sobre las misiones de Mojos: "Algunas de las artes practicadas por los indígenas fueron convertidas en oficios al mismo tiempo que se introdujeron otros de origen europeo. De esta manera surgieron especialistas: músicos (cantores y de instrumentos), escultores, pintores, herreros, carpinteros, tejedores, 'meleros' (designación que, aún en la actualidad, los mojeños utilizan para nombrar la especialización en la producción de azúcar), constructores de embarcaciones y otros; [...]."

Similar advertencia se puede hacer sobre las misiones de Chiquitos y de la Chiriguania. *V. gr.*, los prejuicios negativos de los mismos franciscanos en contra de los Chiriguanos no faltaron, cuando se decía: "Estos religiosos se hallan entre unos bárbaros rudos, indómitos, impolíticos, importunos y que es necesario hacerlos hombres antes que cristianos" (Comajuncosa, 10.VIII. 1799, AFT M35: 12, en Saignes 2007: 252). Comentando en forma crítica ese juicio de algún misionero, en la misma página de su obra, Sagines escribe: "Como en toda misión en tierra 'pagana', la conversión implica un largo adiestramiento que debe formar un hombre nuevo". Más adelante, este etnohistoriador francés, observando el aspecto de la conversión al cristianismo de los Chiriguanos, anota:

> Sin embargo, estos documentos no dan cuenta de la comprensión del dogma por parte de los indígenas, ni de la intensidad de su fe ni del modo en que la ponían en práctica. Sin duda hubo neófitos sinceros y piadosos, como también otros de mala fe e interesados. Tan sólo una encuesta oral podía determinar el grado de interiorización de los valores y las creencias cristianas. La afirmación del naturalista austriaco T. Haenke, férreo adversario de los franciscanos, para quien "el indio dirigido por estos maestros, aun por treinta y más años, no ha aprendido otra cosa sino rezar como un loro unas oraciones que no entiende", es más bien un reflejo del polémico punto de vista de las Luces que un testimonio objetivo [...]. Más justa nos parece, en

> cambio, la apreciación con conocimiento de causa que realiza el comisario prefecto de las misiones sobre la fe de los neófitos de Abapó –los más prósperos – tras un cuarto de siglo de apostolado: "sin embargo de ser unos indios vivos y soldados de valor [...] apenas se halla quien comprenda las cosas de la religión, aun cuando se les explique en su propio idioma" (18.VII. 1795, AFT M43 en Saignes 2007: 253-254).

Entonces, ¿hubo influencia religiosa cristina europea o *karai* en el alma de los Chiriguanos durante las misiones franciscanas? Por lo que dice Saignes, en unos casos sí, y en otros no. Por tanto, no fue total o radical la conversión cultural de estos nativos cambas de la Chiriguania. Lo que significa que supieron mantener rasgos suyos en su "espíritu" camba.

Por otra parte, se tiene que observar que varias de las características del mestizaje que se destacan de las misiones de Mojos, se las puede hallar en las de Chiquitos y viceversa, aunque guardando ciertas distancias en sus particularidades. Lo mismo se puede sostener de las misiones franciscanas de la Cordillera con los Chiriguanos. Esto es, algunos aspectos pueden ser parecidos o iguales a los de Mojos y Chiquitos, aun cuando las órdenes religiosas hayan aplicado métodos distintos en la fundación y administración de ellas. Así, Saignes (2007: 236-237) hace notar que mientras los jesuitas lo hicieron bajo el principio de una autoridad eclesiástica rígida frente a un pueblo chiriguano que no admitía ese tipo de disciplina, los franciscanos, en cambio, fueron más flexibles ante los usos y costumbres de los chiriguanos.

Considerando, entonces, algunas de esas observaciones más "equilibradas", se puede continuar tratando de responder a este cuestión: ¿Qué elementos de mestizaje se dieron en aquellas misiones en la gobernación de Santa Cruz, admitiendo que esta experiencia en las mismas no fue el cien por ciento "karaizante" o europeizante sino que tuvieron en cuenta también la realidad

cultural de los nativos cambas en general?

En primer lugar, se ve que tanto en las misiones de Mojos y en las de Chiquitos, algunos pueblos o reducciones se fundaron con gente de diversas etnias y lenguas. Así, el caso de la misión de los Santos Reyes, fundada en 1702 cerca del río Beni, congregó a varios grupos étnicos: "El grupo principal que en un principio habitó en Reyes fue el Mobima; pero los primeros informes enumeran veinticinco otras 'naciones' reunidas allí, de los que algunos eran de habla qhishwa" (Block 1997: 80). En el caso de la misión de Trinidad, se destaca que "recibió, además de parcialidades de habla Moja, un componente de población guaraya de origen guaraní. Así, en 1702, se señalaba el 'retorno', a Trinidad, de un grupo de guarayos, posiblemente integrado por unos 300-400 individuos (Tormo; 1978-1981: 77) [...]" (Lehm 1999: 27). En San Ignacio de Moxos, fundada en 1689, se reunió a etnias Cañacure y Punuana (Block 1997: 75). La misión de San Borja se fundó con nativos Marupa y Mobima (Piotr 2000: 86-87, nota 6), cuyas lenguas pertenecen a dos familias lingüísticas distintas. De entre las reducciones Chiquitanas, el caso de San Francisco Xavier reunió a varias etnias, pues entre las Chiquitas como piñocas, quimes, piococas, guapas, etc., había de otras como los paicones, baures (burecas), guarayos, montaraces, guaicurús. En la reducción de Santo Corazón de Jesús, había parcialidades de la etnia Chiquita como los taus y boros y de otras como los otuquis, zamucos, carabecas, guarayos, etc. (Tomichá 2007: 292, Tabla 26. *Vid.* en la tabla la conformación étnica de las otras misiones de Chiquitos que existían en el periodo 1754-1769).[49] De manera general, se puede aceptar esta afirmación que hace al respecto Radding 2010: 56): "[...] Los jesuitas se dirigían a buscar a los neófitos mediante repetidas entradas en los bosques y las pampas de la Chiquitanía, llevándose a los incipientes

49 Al respecto, Hoffmann (1979: 36) también dice: "[...] como la mayor parte de las tribus chiquitanas o pertenecientes a pueblos vecinos, contaban solamente con unos centenares de personas, las reducciones estaban integradas, en general, por cinco, seis o más elementos étnicos, muchas veces de diferente idioma."

pueblos misionales a diferentes grupos con distintas lenguas y redes étnicas". En el caso de las misiones franciscanas entre los chiriguanos, son pocas las que se fundaron con gente de diversas etnias. Aunque en esto hay que recordar que los Chiriguanos ya eran mestizos, esto es, nacidos de un varón Ava-Guaraní y de una mujer sobre todo de la etnia Chané. Además, hay que observar que prácticamente no había diferencia entre ellos: "Completamente iguales los Chaneses á los Chiriguanos, sólo le llevan ventaja en la terca adhesión á sus patrias costumbres, en el celo de su independencia, y en la repugnancia estrema a recibir la civilización cristiana" (Comajuncosa – Corrado [1884]1990: 54). A pesar de esto, la misión de Iti fue fundada en 1789 con nativos de la nación Chané, juntándoseles "muchos indios, ya de otras misiones, ya de la barbaridad para vivir á su gusto"; estos nativos que se le sumaron eran Chiriguanos (*Ibidem*: 203). La misión franciscana de Parapití, erigida en 1795, también tenía indios "chaneses y chiriguanos, de buena estatura, y en la robustez, color, flojedad, y demás cualidades y costumbres son semejantes á los de sus naciones" (*Ibidem*: 235).

En segundo lugar, por esa diversidad étnica y lingüística sobre todo en las misiones de Mojos y Chiquitos, se aplicó la política de imponer una lengua nativa camba que facilitara la comunicación de los misioneros con los aborígenes y de éstos entre sí. En las de Mojos se oficializó la lengua arawak de la etnia de los Mojos (o Mojocosi). Sobre este asunto Block (1997: 79) escribe:

> El P. Altamirano también impulsó una propuesta para establecer la lengua arawak de los Mojos como *lingua franca* de todo el sistema, otra práctica que recordaba las reducciones paraguayas, para facilitar la comunicación entre los Padres y sus pupilos. El Visitador confió al P. Marbán la responsabilidad de preparar una gramática, un vocabulario, un catecismo y un confesionario mojeños para uso de los misioneros. Para los indios que hablaban una lengua no arawak el P. Altamirano elaboró la publicación de simples lecciones dirigidas a los niños de cada centro. Una vez

> hubieran aprendido la nueva lengua podrían enseñarla a sus padres [...].

En el caso de las reducciones de Chiquitos, se hizo algo similar, oficializando la lengua de la etnia de los Chiquitos, tal como lo destaca Freyer (2000: 94):

> La aglutinación de diversos grupos en las reducciones llevó a una amplia normalización lingüística que era necesaria a causa de la diversidad de los idiomas (...). Puesto que los grupos de habla chiquita fueron los primeros en dejarse evangelizar y como además era la lengua que predominaba en las reducciones, fue declarado idioma oficial, "lengua general", y enseñado (*cfr.* Riester 1966: 789; Parejas Moreno 1992: 48; Hoffmann 1979: 58).

Tomichá (2002: 414), afirma que la región de Chiquitos "contaba con casi tantas lenguas cuantas eran las etnias, llegándose a hablar en los poblados muchas veces más de una lengua. Cuenta L. CABALLERO que entre los manasicas, 'en cada pueblo ay tres lenguas: la de los Indios, la de las Indias, y la de los Demonios', concluyendo que 'no obstante esta babilonia de Dioses, y de lenguas, no tengo por imposible la conversión de esta misión, sino grandes esperanzas y premisas' (1706/1933: 27)". Como esa diversidad de lenguas era una traba en la cristianización, "los jesuitas impusieron el chiquito como lengua general" (*Idem*).

En el aspecto lingüístico, las misiones franciscanas no tuvieron necesidad de imponer una lengua general, pues, en prácticamente casi todas ellas se hablaba la lengua guaraní; inclusive, los Chané habían asimilado la lengua Ava-chiriguana. Así lo muestra la descripción que hacen de dichas misiones Comajuncosa – Corrado ([1884] 1990: *passim*).

Por estos dos primeros elementos, se puede inferir que el mestizaje biocultural en las misiones fue inevitable y no un obstáculo para la convivencia de los indígenas cambas en las mismas. Este mestizaje ya se vivía en la época pre misional, como se vio en

el capítulo 1 de este trabajo. Esto, con seguridad, facilitará el mestizaje en otros aspectos dentro de las reducciones.

En tercer lugar, como parte de su método de evangelización los jesuitas usaron la escuela y en éstas la enseñanza de la música europea para acompañar las celebraciones de las fiestas religiosas católicas. Pero en los cantos, procesiones, danzas e instrumentos musicales, estuvieron también los aspectos propios de los nativos cambas chiquitanos, mojeños, chiriguanos. De manera general se puede aceptar esta observación que hace Piotr (2000: 36):

> La construcción de los instrumentos de modelo europeo fue implementada en múltiples talleres misionales que había en las reducciones de los guaraníes, chiquitos y moxos. Pese a ello, ni la fabricación, ni el empleo de los instrumentos autóctonos fueron prohibidos, aunque poco de ellos fueron utilizados en las funciones sacramentales de la iglesia. El ejemplo más notorio de ello fue la utilización de los bajones en los pueblos de Moxos, que acompañaban todas las funciones de la vida del pueblo [...].

De manera más específica y donde se muestra esa fusión de la fe en Cristo con la música y bailes nativos, es en la celebración de la conversión de los Subareca en la provincia de los Chiquitos a inicios del siglo XVIII. La aceptación del Dios cristiano se logró con *fiestas a su usanza*. Ese pacto entre el P. Lucas Caballero y los caciques sobre la fundación de la nueva misión fue sellado con la elevación de la Cruz en la plaza, la cual adoraron todos (Piotr 2000: 54). Esto fue acompañado con bailes y cantos nativos y cristianos: "las mujeres y el resto del pueblo estaban bailando y cantando al son de sus instrumentos, y los cantares eran alabanzas de la Cruz, de la santa ley de Dios y de la Santísima Virgen" (Fernández, *Relación Historial*, Vo. 2, p. 31 en Piotr 2000: 54). El aprendizaje de la música en las escuelas de las misiones de Chiquitos se confiaba a maestros indígenas. Así, el P. jesuita Knogler, al referirse a este aspecto anotó:

> Los chicos destinados a trabajar en la iglesia como acólitos o a formar parte del coro aprenden a escribir, leer y hacer música en las escuelas que hemos establecido en todas las reducciones. Leen en tres idiomas, es decir, en su lengua, en latín y en español, siempre en caracteres romanos. [...] La escuela se confía a un maestro indio a quien se elige y prepara con todo esmero para esta importantísima profesión. Algunos indios tienen una memoria excelente y aprenden con la mayor facilidad, pero su razón y su juicio son hasta ahora, también en los adultos, todavía débiles, se pueden desarrollar sólo paulatinamente en un ambiente ordenado y con un modo de vivir metódico (Knogler en Piotr 2000: 64-65).

Todavía en los años 30 del siglo XIX, la "coexistencia entre lo autóctono y lo reduccional, rasgo peculiar de los tiempos de los misioneros jesuitas, seguía vigente. En Santa Ana, los festejos que duraban varios días, incluían danzas indígenas, cruceñas, brasileras y españolas" (Piotr 2000: 68). En una fiesta del gobernador, los jóvenes chiquitanos "bailaron entre sí danzas indígenas y de origen salvaje". Durante toda la velada, los jóvenes alternaron sus danzas: "formaban ruedas tomados de las manos, y giraban alternativamente hacia un lado y otro, entonando letras con refrán, en cierto modo análogas a las rondas que se cantan en ciertas partes de Bretaña o la Vendeé, aunque la música acompañaba siempre sus canciones. Luego se bailó el *quituriqui*, el *catonapapa* y el *tamaosis*: esta última danza es una especie de juego o lucha, en que dos indias tratan de quitarse mutuamente las bailarinas que defienden, mateniéndolas en fila tras de sí [...]" (D' Orbigny 1999: 144; *vid.* Piotr 2000: 68, nota 53). Y en el templo, "las vísperas de Zipoli, un excelente maestro italiano, se cantaban en coros armoniosos acompañados por hábiles músicos" (Piotr 2000: 68). Fuera del repertorio sacro, los músicos ofrecían algunas coplas ya bolivianas aunque también internacionales que amenizaban el ambiente de las comidas. D' Orbigny participó y relata así esta experiencia:

> Junto con los bailes indígenas se ejecutaron también los que se estilan en Santa Cruz y Brasil. El baile fue divertido, y pese al ingrato tipoi, las mujeres se mostraron muy graciosas ... Durante los dos días siguientes la música no cesó de tocar durante las comidas, mientras jóvenes de ambos sexos bailaban o cantaban guainito, especie de coplas nacionales, muy simples e ingenuas, cuyos textos castellanos resultaban tan alterados por los cantores que a veces se hacía imposible entenderlos... A la una se nos sirvió la comida, con música, cantos y baile de los jóvenes indios e indias. A las tres, la procesión volvió a salir, dio de nuevo la vuelta a la plaza y volvió a la iglesia, donde se cantaron las vísperas con música de un excelente maestro italiano, matizada con coros armoniosos y bien acompañados. Después de las vísperas se pusieron sillones fuera de la iglesia y pude ver el desarrollo de la ceremonia. Dieciséis indios jóvenes volvieron a ejecutar danzas y cantos; uno de los bailes tenía mucha gracia...A la noche...se hizo oír, después de los bailes indígenas, españoles y brasileños, trozos de Rossini y el coro de los cazadores de *Robin de los bosques*, de Weber [cuyas partituras fueron] llevados [allí] por un médico francés... (D' Orbigny en Piotr 2000: 69).

Cuando los jesuitas estaban fundando misiones entre los Chiriguanos, como forma de celebrar el acuerdo entre el P. José Arce y los caciques en la fundación de la misión de San Ignacio, varias ceremonias fueron celebradas por los nativos. Entre ellas, la música y la danza autóctona fueron partes integrales de los festejos. Así, el P. Patricio Fernández relata ese hecho de este modo:

> Entrados en su parlamento en lo más oscuro de la noche, dieron principio a la función con una sinfonía de flautas y pífanos, y cantando y bailando al son de ellos discurrían sobre el negocio, concluyendo cada baile, que duraba tres o cuatro credos, con brindis.
>
> Al rayar el alba, aunque hacía viento muy frío que helaba, por ser aquí este mes el corazón del invierno, se fueron todos a bañar al río; y para hacer más alegre la fiesta, adornaron

sus cabezas con hermosos penachos afeitándose el rostro con colores muy feos, imaginando crecían en belleza y hermosura, [...] (Fernández en Piotr 2000: 53).

Durante las misiones franciscanas de los Chiriguanos, la escuela y la música continuaron siendo parte de la vida reduccional, junto a las celebraciones religiosas cristianas. Al referirse a la construcción de las infraestructura de la misión de Mazavi, fundada en 1795, Comajuncosa – Corrado ([1884]1990: 197) escriben: "En otro lienzo se fabricaron las escuelas para la instrucción de los muchachos y muchachas, cuya asistencia y aprovechamiento en doctrina, música y canto, y en lo demas [sic] que allí se les enseña, se asemejan á las de las cuatro misiones de la otra banda del río Guapáy [...]".

En lo que respecta a los elementos de las misiones de Mojos que implicaron un mestizaje cultural en el campo de la música, se pueden señalar que desde "el primer momento de la fundación [de las reducciones], los autóctonos participaban en todas las actividades de la vida del pueblo. Se fundaron las escuelas, donde los más talentosos recibían instrucción en lectura, escritura, música y danza. En los talleres se adiestraban a los artesanos [...]" (Piotr 2000: 80). En la celebración de la misa, por ejemplo, las que se hacían en devoción a la Santísima Virgen María, los niños y jóvenes cantaban "con variedad de letras que en castellano y en su legua les descripuesto (sic) el P. Cipriano" (Eguiluz en Piotr 2000: 81). De los nativos cambas de la reducción del Señor San Joseph, el jesuita Eguiluz dijo: "Tienen grandísima inclinación a cantar para que se les han dispuesto varios romances en su lengua: el Acto de Contrición en coplas de devotas para los viernes; un romance al Santísimo para cuando alzan, otro a San Joseph y a Nuestra Señora, en todo tan bien entablados y enseñados como si fuese una primitiva cristiandad [...]" (Eguiluz en Piotr 2000: 83).

El repertorio musical de las misiones estaba estrechamente

> vinculado con los oficios divinos, rezos comunitarios y la enseñanza de la doctrina cristiana. Sólo un misionero (el P. Cipriano Barece) sostenía haber arreglado algunas *letrillas* para su comunidad. Sin embargo, su repertorio ya incluía misas, salmos, *letras* al Nacimiento de la Beata Virgen María, Inmaculada Concepción y San José, salves, *lamentaciones tristes* y pasiones, actos de contrición, y otros más. Los coros de *chiquillos* y otros de *indiecitas* cantaban en su lengua, en latín y –el Alabado –en castellano, *por no tener vocablos en dicha lengua.* Las misas eran interpretadas por una variedad de músicos y con abundante acompañamiento instrumental. Los muchachos que la oficiaban lo hacían con tanta destreza y gracia que causaba admiración oírla. En la ejecución de los cantos comunitarios participaban todos. Para la Navidad se organizaban representaciones del Nacimiento. La Semana Santa era el tiempo de las liturgias más solemnes; los oficios del Sábado Santo incorporaban danzas litúrgicas (Piotr 2000: 85).

El informe del gobernador de Santa Cruz, Antonio de Argomosa Zevallos, del 6-02-1735, firmado en San Lorenzo de la Barranca, da testimonio sobre el estado de la liturgia y la música en las misiones de Mojos en esa década del siglo XVIII. Dice:

> Por lo que toca a la cristiandad puedo asegurar a V.M, que está floradísima, y que en este particular se ven entre estos Indios cosas, que admiran justamente entre gente política. Asisten todos a la Misa, y sermón, y explicación de la Doctrina Cristiana: y en los días de trabajo es cosa ordinaria acudir voluntarios a la misa cuantos se hallan en el Pueblo todos los días, excepto el Sábado, en que [se] canta la Salve en la Iglesia, el Rosario por las calles, se juntan todos los muchachos, y niñas a toque de campana, y se les explica la Doctrina cristiana, a la que acuden también los recién casados, y los que se han reconocido menos inteligentes en saberla muy bien…
>
> Aunque todos los Domingos y fiestas del Año se hace sermón al pueblo, pero se multiplican las pláticas antes del Jubileo de 40 horas instruyendo de nuevo a los Indios en

> cuanto puede conducir a que se confiesen fructuosamente y cumplan con los dos preceptos de la confesión, y comunión anual, y en toda la Cuaresma cada semana junto todo el Pueblo dos veces se les hace plática con algún ejemplo al modo, que estilan los Padres en sus colegios del Perú con los Españoles...La Semana Santa celebran con tal piedad, y demostraciones, que causan grande edificación, y admiración a los Cristianos antiguos, si las vieran. Predícaseles en tres o cuatro días toda la Sagrada Pasión de Nuestro Redentor...El culto Divino en las Iglesias de estos Pueblos está en cuanto rauge [sic] permite la tierra y pudiera servir de norma a muchas del Perú. Celébrase las Pascuas y festividades con toda solemnidad de música en punto de órgano, misa cantada, muchas comuniones, aseo de los altares, y todo adorno de luces, y de aquellas alhajas de plata, que con limosna, y con lo que cada iglesia a (sic) podido costear para el lustre de sus fiestas (A. de Argomosa en Piotr 2000: 91-92).

Entonces, el talento musical y el sentido religioso pre hispánico, pero esta vez volcado a la celebración de la fe cristiana, están presentes en la vida diaria de los autóctonos de las reducciones de Mojos. El mestizaje espiritual es inobjetable. Esto de otra forma lo expresa también D' Orbigny cuando escribe: "Habiendo sido en el estado salvage fanáticos y crueles en el mas (sic) alto grado para guardar la observancia de sus creencias superticiosas, no pudieron abrazar la religión católica, sin dejarse llevar de igual exageración; por lo que fue muy fácil sujetarlos á todas las reglas del cristianismo [...]" (D'Orbigny [1845] 1992: 154).

En cuarto lugar, otro factor que ha significado un aspecto de mestizaje cultural para los nativos cambas en dichas misiones, es la introducción por parte de los jesuitas de la división del trabajo para hacer más eficiente, es decir, racionalizar, la producción de bienes económicos. En efecto, esa mano de obra indígena, los misioneros la capacitaron y especializaron en una serie de oficios laborales. Así, desde el comienzo de las reducciones de Mojos, por ejemplo, los nativos "practicaban una gama de artes y

oficios para la producción de objetos utilitarios u ornamentales. En la primera década del siglo XVIII los artesanos de las reducciones habían alcanzado un alto nivel de refinamiento, que exigía herramientas especializadas y talleres propios. Manoel Felix [aventurero portugués que en 1742 visitó Mojos] identificó dentro de las murallas de Magdalena talleres para los tejedores, carpinteros y talladores, así como un ingenio azucarero; d' Orbigny diseñó talleres en un edificio adjunto al templo de Concepción; [...]" (Block 1997: 101). Aún a inicios de los años 30 del siglo XIX, D' Orbigny ([1845] 1992: 217-218), admirado, observó los diversos tipos de objetos que producían los cambas de Baures:

> Estos indios que son, como ya dije, los más industriosos de aquellas misiones, hacen unos tegidos de algodón muy finos y de muchísima estimación en la república: las hamacas que fabrican no pueden ser de mejor calidad; pero también es verdad que exigen un trabajo asiduo, y que entre seis mugeres emplean uno o dos meses en la fabricación de una sola hamaca. Hay talleres de tegedura, de pintura, de ebanistería, en los cuales se admiran, ya los manteles pintados á la pluma, obra muy original, ya los cofres y cajas prolijamente trabajados, ya mil otros objetos hechos de jacarandá con embutidos de nacar. Fabrícanse también baules, camas de viage, etc. Otros artesanos se ocupan de trenzar hábilmente una paja muy fija y nada quebradiza, con la que hacen sombreros, cofrecillos é infinidad de objetos primorosos. Finalmente, esta población, la más industriosa de la provincia, sabe sacar partido de todo para sus curiosos trabajos, sin servirse muchas veces de otras herramientas que sus cuchillas, lo que no hace sino multiplicar el mérito: allí se utilizan las calabazas, transformándolas en jarras ó vasijas pintadas, que tienen una apariencia tan hermosa como las de China; los cocos, convirtiéndolos en cajitas torneadas; y otros muchos materiales, como las astas, los huesos, los dientes del caimán, etc., en pequeños objetos de lujo y de provecho.

En las de Chiquitos, además de la agricultura y la ganadería,

la artesanía trajo consigo importantes cambios en el trabajo de los pueblos chiquitanos, aunque el elemento nativo no dejó de existir siempre. Se los instruyó en actividades artesanales nuevas como la herrería, la carpintería, la tornería, la curtiembre y la tejeduría (en el telar horizontal). Las mujeres se ocupaban del hilado, la sastrería y el tejido de ropa, pero estas eran actividades que ya antes de las misiones las chiquitanas las practicaban, o sea, les eran familiares. Adicionalmente había talleres de talabartería, fábricas de tejas y alfarerías (*cfr.* Parejas Moreno 1992: 94). Además de las diferentes herramientas de hierro, como hachas, palancas, cepillos de carpintería, anzuelos, también se hacían objetos de madera: muebles, instrumentos de música, relojes, rejas de ventana y ciriales para el mobiliario de la iglesia, así como rosarios torneados de huesos para todos los nativos habitantes de la misión respectiva. La vestimenta era confeccionado de algodón y cuero curtido (*cfr.* Freyer 2000: 92; Hoffmann 1979: 59)).

Es todas esas actividades productivas de bienes, no dejaba de estar presente el elemento autóctono camba, aun cuando en algunos casos haya un predominio de lo europeo o *karai*. Por ende, las misiones jesuíticas de Mojos, Chiquitos y, por qué no, las de la Chiriguania, generaron una *"cultura reduccional mestiza"*, que conlleva en su interior lo nativo camba y lo hispano-europeo o cruceño criollo-mestizo. Esa *área cultural pre hispánica con predominio de lo Arawak* en lo que será la gobernación de Moxos o Santa Cruz, se fortalecerá y ampliará con la "cultura reduccional", perpetuándose mejor en el tiempo y perviviendo inclusive hasta nuestros días.

En quinto lugar, es cierto que dentro del sistema jesuítico las estructuras físicas de las viviendas y los edificios de las reducciones aplicaban el concepto renacentista europeo de la planificación urbana, con una gran plaza y una cruz al centro; a partir de la plaza las casas aparecían en un orden regular, "como la cuadrícula de un tablero de ajedrez", conservándose dentro del poblado espacios

considerables para instalar corrales y huertas y para talleres donde se hacían tejidos, labores de carpintería, almacenes; todo esto con la observancia de una saludable disciplina de los nativos en el trabajo y la vida cotidiana. Pero esas descripciones europeas de las reducciones, según Block (1997: 97), "oscurece la importancia de los modos aborígenes". Ya que "los jesuitas se apoyaron en la experiencia autóctona para definir el emplazamiento de las reducciones. Ateniéndose del conocimiento que los indios tenían de la topografía local, situaban cuidadosamente sus centros en zona que permitieran acceder a los recursos fluviales y estuvieran lo más posible a resguardo de las inundaciones [...]".

Dentro del ámbito de la reducción, por ejemplo, en la producción agrícola, se incorpora el modo aborigen y el europeo. En efecto, la mayor parte del cultivo de productos agrícolas en las reducciones estaba dedicada a la subsistencia, como en tiempos precolombinos. Como se dice, no había acumulación para beneficios mercantilistas o comerciales en este campo. Se trabajada la tierra sin fines pecuniarios. Los cultivos alimenticios tradicionales –yuca, ñame y maíz –, como en la época pre misional, seguían ocupando la mayor parte de las tierras altas ribereñas. "Bajo el régimen jesuítico estas plantaciones compartían el espacio con aportes europeos, especialmente el algodón, el cacao y la caña dulce. El arroz, un cuarto cultivo europeo importante, se plantaba realmente con cierto éxito en la sabana estacionalmente inundada, que efectivamente ofrecía nueva tierra de cultivo" (Block 1997: 98). En el caso de las reducciones franciscanas de la Chiriguania, cada familia poseía sus parcelas o chacras donde sembraba plantas para su propio consumo, como maíz, calabaza, camote, yuca, porotos y, a veces, algodón y tabaco. Dedicaban a esta labor 3/2 del tiempo. "El trabajo se realizaba según la división sexual tradicional: los hombres se dedicaban a cazar, carpir y 'traer leña para hacer la chicha que es la preocupación de la mujer y hacer algunos tiros de algodón para vestirse'; ambos sexos siembran y cosechan" (...) [...]" (Saignes 2007: 258-259). Pero había una diferencia con los autóctonos

de las misiones de Mojos. Así, los Chiriguanaes de las misiones franciscanas, intercambiaban algunos de sus productos agrícolas (maíz, algodón) o de la recolección como miel o cera por queso o charque directamente con los comerciantes de las fronteras, como sucedía con las misiones del norte de la Cordillera más cercanas a Santa Cruz de la Sierra (*cfr. Ibidem*: 259).

Asimismo, en la construcción de los edificios del templo, se combinó también los conocimientos autóctonos y europeos. "El tamaño de las estructuras exigía el uso de técnicas de ingeniería que superaban la experiencia aborigen [...]. Pero si los templos de las reducciones eran de escala y estilo europeos, también manifestaban una fuerte influencia de las circunstancias locales." [. . . . .] "El diseño europeo dependía de la ejecución autóctona. Las paredes y soportes del techo estaban formados por millones de adobes y millares de metros cuadrados de maderamen, obra de los neófitos" (Block 1997: 102).

> [...] La superestructura básica de los templos estaba constituída por pesados horconos que no existían en la sabana central. Para obtener este material vital, cuadrillas de indios abatían gigantescos troncos en los bosques subandino del Alto Mamoré, transportándolos aguas abajo hasta los lugares de las reducciones. En el siglo XVIII los Superiores jesuitas crearon una reserva forestal que garantizaba la futura provisión de troncos del árbol *ychinicco*, apreciado por su tamaño y resistencia [...] (Block 1997: 102; Limpias 2006: 56-57).

Había una semejanza entre la arquitectura de los templos de Mojos y los edificios jesuíticos mejor conocidos del Paraguay y de Chiquitos. Así, el uso de superestructuras de horcones y de los aleros del techo como el principal rasgo de un estilo iniciado en la edificación de los tiempos misionales, se extendió posteriormente a la arquitectura civil de las otras zonas tropicales del Oriente boliviano, así como del Paraguay y Argentina (*cfr.* Block 1997: 104-105).

> La arquitectura en madera de los templos era parecida a la de las iglesias de las misiones del Paraguay durante el siglo XVII. Su techo de dos vertientes o faldones cubiertos de tejas al estilo europeo, descansaba sobre columnas formadas por troncos íntegros de árboles, hundidos en tierra y con las raíces ligeramente quemadas, pues las paredes de adobe no podían soportar el peso del tejado. En las iglesias chiquitanas estos troncos no se revestían con tablas, como en el Paraguay, sino que guardaban su forma original [...] (Hoffmann 1979: 55).

En sexto lugar, en el campo religioso, lo nativo se conservó en la fe cristiana o católica. Aunque de alguna manera ya se mencionó este aspecto, es importante profundizar en el análisis del mismo. D' Orbigny ([1845] 1992: 160) en otro pasaje de su obra, hablando de la vida cristiana o de la devoción en las misiones de Mojos, comentaba:

> Las horas de la devoción se sucedía más á menudo que en la citada provincia [que en Chiquitos]; y como ya se dijo, las penitencias corporales iban de par con el fanatismo; de lo que se infiere que los Jesuitas debieron ser mucho más rígidos para las prácticas religiosas en sus misiones de Moxos. También es verdad que los naturales, estremadamente supersticiosos, se prestaban a ello, como sucede hoy en día, con una especie de entusiasmo que rayaba en el frenesí. Acostumbrados á martirizarse en los ejercicios de su culto primitivo, nada tenía de extraño que al convertirse al cristianismo hubiesen conservado el mismo fervor, y sobre todo la misma insensibilidad física [...].

¿No hay aquí una fusión del sentimiento religioso entre la cruz cristiana y ese culto que el sabio francés llama "primitivo", al que mejor es llamarle "precolombino" para quitarle cualquier connotación etnocéntrica de D' Orbigny? Esto tampoco se lo puede negar.

En el caso de la vivencia de la fe cristiana entre los chiquitanos,

se puede observar que los jesuitas estaban convencidos, al menos en los primeros años de la educación religiosa, que los neófitos "eran incapaces de comprender un razonamiento" teológico europeo. Por esto, idearon otro método de implantarle el conocimiento, la adoración y el temor de Dios. Así, hicieron uso de cosas que impresionaban a la vista, halagaban el oído y se podían tocar con la mano. "Y los chiquitanos, gracias a su temperamento artístico, eran sensibles a esta unión de artes en una misa cantada" (Hoffmann 1979: 56). Pero este método de evangelización, ¿cambió radicalmente la vida religiosa pre misional de los chiquitanos en general? No será que nuevamente se nota aquí en esta otra experiencia reduccional, una mixturización de elementos culturales religiosos, en este caso de lo nativo de los chiquitanos y de lo europeo o cristiano que persiste inclusive hasta nuestros días? Al respecto, la postura de Tomichá (2002: 641-642) parece la más acertada y objetiva:

> Así como los jesuitas daban una nueva interpretación a los [sic] expresiones culturales y religiosas indígenas, de igual modo los chiquitanos respondían a las enseñanzas cristianas recibidas. Desde el punto de vista indígena, el misterio cristiano, o parte de él, podía ser rechazado, aceptado parcialmente o incorporado en modo total como nueva creencia chiquitana. En el primer caso, se podría hablar de una *conservación* de las creencias tradicionales nativas, en el segundo, de una *asimilación creativa* y el tercero, de una transformación radical de los signos indígenas. Estas tres formas diversas de respuesta indígena a la doctrina cristiana representan pues un esfuerzo interior vital, transformador, ante las exigencias exteriores del contexto socio-religioso reduccional. De alguna u otra manera, estos tres aspectos están presentes en el proceso de gestación del cristianismo chiquitano, los mismos que pueden percibirse aún hoy en día entre los chiquitanos (*Recuerdos familiares*) [...].[50]

50 *Vid.* en la misma obra del autor, págs. 642-645, la explicación de esos elementos de conservación, asimilación y trasformación de la vida religiosa de los Chiquitanos durante el periodo de las reducciones jesuíticas de Chiquitos. A propósito, nos parece tan evidente el sincretismo religioso en el cristianismo chiquitano, que hacer

En el de los Chiriguanos, la fe en Cristo parece que fue más difícil hacerla entrar en el "alma chiriguana". Saignes (2007: 253), al respecto observa que la distribución de algunos sacramentos (confirmación, confesión y comunión) difería de una misión a otra, según su antigüedad y prosperidad. "En las más devotas, se confiesa y comulga una vez al año". Pero la "asistencia a los oficios va desde un rechazo categórico" por "falta de vestidos", hasta una "gran asiduidad". "Al igual que en las otras misiones guaraní, el decorado de las iglesias, la pompa de las ceremonias y la importancia de la música constituyen una fuerte atracción para los neófitos". La instrucción religiosa se la hacía por medio de la prédica en castellano, y las aclaraciones de lo que los chiriguanos no entendía en lengua guaraní a cargo de los hermanos frailes, y del estudio del catecismo, que se lo hacía un día en castellano y otro en guaraní. Las prédicas normalmente terminaban exhortando a los chiriguanos a dejar los vicios, como la borrachera y las supersticiones. Pero la asimilación del credo religioso cristiano, o sea, de la fe, ¿era real y completa? Citando las palabras del comisario prefecto franciscano de la misiones en 1795, después de medio siglo de aplicación del sistema misional en la Chiriguania, por ejemplo en la de Abapó, una de las más prósperas, Saignes (2007: 254) destaca que dicho autoridad reconocía que los chiriguanos eran "vivos y soldados de valor", pero entre ellos "apenas se halla quien comprenda las cosas de la religión, aun cuando se les explica en su propia idioma (...)." Esto, entre otras cosas, también está diciendo que no hubo una "erradicación de raíz" del sentido religioso pre hispánico de los Ava-chiriguanos. Ya en plena época de la vida reduccional franciscana, uno de los capitanes chiriguanos decía que "ellos no querían hacerse cristianos". Querían la ayuda material o en bienes económicos de los misioneros o hispanos, pero no convertirse al cristianismo. Esto es, se aceptaba cierto nivel de asimilación

una pregunta al respecto, no tiene mayor importancia. Porque el sincretismo se dio, aun cuando los jesuitas hayan pretendido por todos los medios sacar todo vestigio de "paganismo" del alma de los chiquitanos. En otros términos, el mestizaje cultural religioso está también presente en la vida de los pueblos de la chiquitania.

cultural a lo *karai*, pero conservando elementos propios en su forma de ser chiriguano. Por ejemplo, no era fácil para éstos dejar de tener más de una mujer como esposa, o dejar el consumo de la chicha de maíz, que para los frailes era tenido como "vicio", o perder su sentido de libertad que tenían en su forma de ser.

Toda esa "cultura reduccional mestiza" (autóctona camba y cristiana europea) a nivel de la cultura material, simbólica y religiosa, no hará más que, con el venir de los siglos siguientes, facilitar o allanar el mestizaje cruceño-camba en el Oriente boliviano, después de las guerras de independencia de la corona española y la incorporación de la gobernación de Santa Cruz al Estado de Bolivia fundado en 1825. De manera que hasta las primeras tres décadas del siglo XIX, *el cruceño-camba mestizo o el camba en general, ya estará constituido como un grupo humano, una etnia o pueblo distinto a otros*, no sólo en el periodo colonial, sino ya dentro de la vida republicana de Bolivia. El cruceño o camba, en efecto, tendrá unas características particulares en su aspecto no sólo biológico sino también en el cultural con todo lo que esto significa. Por ejemplo, D' Orbigny (1999: 65) en los primeros años de la década del 30 del siglo XIX, llega a decir que los cruceños forman un "dichoso país", vale decir, son un pueblo; donde el anciano y el enfermo no eran una carga para las familias y no necesitaban los asilos públicos para vivir; el vagabundo y el extranjero eran acogidos con todo el afecto, la hospitalidad y atenciones necesarias. Dice también que por su "lenguaje, sus hábitos y llanuras húmedas que habitan", los cruceños se "diferencian en todo de los otros habitantes de la república" de Bolivia Al referirse al mestizaje biológico de los cruceños con los nativos cambas (guaraníes y otros), en su obra *L'homme américain*, vol. I, D' Orbigny decía que la mezcla de "los guaraníes con los españoles produce hombres de talla más hermosa, casi blancos y de bellas facciones, desde la primera generación. En Corrientes y Santa Cruz de la Sierra, donde esa mezcla es lo más común, impresiona la belleza y nobleza del aspecto exterior: los ojos son grandes, la piel muy clara y la nariz lo mismo que la

mayor parte de las facciones, típicamente españoles. De todas las cruzas ésa es la que nos parece mejor y casi rivaliza con la raza blanca" (D' Orbigny en Vázquez Machicado 1992: 145); añadiendo a continuación que "la mezcla produce en general, hombres mucho mejor constituídos en las llanuras cálidas que en las montañas" (*Idem*).

Esa mezcla racial o étnica en los llanos tropicales del Oriente boliviano de diversos grupos humanos, como los guaraní, chiriguanos (ya mestizos), chiquitanos y otros, con cruceños (criollos y mestizos de primera, segunda o tercera generación), llevará por aquellos años a M. Bach a resaltar varias particularidades de los cruceños en la conformación de su carácter nacional y de otros rasgos particulares mestizos, como ser el habla castellano que tenía "prestadas" palabras de las lenguas nativas cambas, valores como la hospitalidad, pero también algunos anti valores; su sentido de identidad cultural propia ya que no aceptaban lo "foráneo" ni lo "colla" (andino boliviano), su capacidad para el trabajo agrícola, su fisonomía física bien desarrollada y "bella", la innegable presencia de sangre indígena en esa fisonomía parecida a la de los paraguayos, su viva inteligencia o entendimiento despierto, etc. Algo más, Bach dice que era algo singular encontrar en plenos llanos tropicales una "tribu", es decir, una etnia con vieja sangre española, pero también, con sangre autóctona camba. Esto es, los cruceños o cambas *formaban ya una nueva etnia o nación mestiza, particular, con rasgos propios*. En sus palabras:

> Teniendo en cuenta a los que le rodean, uno se puede imaginar que los cruceños actuales son una mezcla de españoles, paraguayos, chiquitanos y chiriguanos; la lengua española, la cual es aquí la única que se habla, contiene muchas palabras locales de esas naciones [Bach alude a los chiquitanos, guaraníes, chiriguanos...]. Traje, comida y costumbres eran las mismas del Paraguay y Chiquitos [...]. El carácter de los mismos [es decir, de los cambas cruceños de la primera mitad del s. XIX] se compone, por así decirlo, de cuatro caracteres nacionales, a saber, el español, el del

> Paraguay, el de Chiquitos y el de los Chiriguanos. Son pacíficos, pero también cobardes, medrosos pero también crueles, hospitalarios pero también codiciosos, impetuosos pero también alegres y casi sin vergüenza, no son bebedores pero en cambio son terribles jugadores. No son amigos del estudio, pero son hábiles agricultores y criadores de ganado; tienen un gran talento, un rápido entendimiento y una viva imaginación: provista de una buena formación serían personas capaces. Respecto a sus atributos físicos son sin duda los mejores y más bellos humanos en todo el Perú y Bolivia, muy blancos, de bella fisonomía y bien desarrollados como los paraguayos; naturalmente se encuentra mucha sangre indígena entre ellos, la cual hace casi la cantidad predominante. Tienen un odio contra todo lo forastero y extranjero, y denominan todo lo que no es de Santa Cruz con el mote despectivo de colla. Constituye algo singular encontrar en el interior de Sudamérica, cortada de otras ciudades, una tribu de hombres de vieja sangre española, que habla sólo español (Bach, Santa Cruz de la Sierra, 15/Enero/ 1842).

Por ello, M. Bach en 1842 no duda en decir que son una "nación" el grupo humano cruceño o camba (*cfr.* Bach en Parejas 2010: 75).

¿Algún etnólogo o antropólogo contemporáneo podrá negar que, para esos años, ya existía una etnia o nación mestiza "cruceño-camba" con una identidad y un *Ethos* propio y particular en el Oriente boliviano? Hay que ser deshonesto, académica y culturalmente hablando, para negar aquello. A mi juicio, se conformará, para utilizar una expresión de Dary Ribeiro (1982) un "pueblo nuevo" en Sudamérica. Pero que por la inmigración de extranjeros, sobre todo europeos, variará ligeramente su perfil fenotípico y comenzará otro proceso de mestización cultural, esta vez con la modernidad europea a partir del siglo XX.

Será esta etnia camba o cruceña la que se expandirá de manera sostenida, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX

por el Chaco boreal, la Chiquitania y por el norte amazónico, o sea, Beni y lo que se llamará a fines de este siglo el Territorio Nacional de Colonias y luego Pando o lo que quedó del Acre, a consecuencia de la búsqueda de medios de vida como la actividad agrícola, ganadera y la extracción y comercialización de la goma elástica o siringa. Este será el cuarto momento del mestizaje cruceño-camba en el Oriente boliviano como se verá en el capítulo 4 de esta obra. Mestizaje que incorporará nuevos factores sanguíneos y culturales en su fisonomía y forma de ser con la llegada de extranjeros, particularmente alemanes y luego árabes e italianos.

Para cerrar este apartado, es importante ver lo que un boliviano andino, en este caso el paceño Genaro Dalens Guarachi que –para variar– había sido confinado al Oriente boliviano, o sea, a Santa Cruz, en los primeros años de la década de los 60s del siglo XIX, escribió sobre los cruceños:

> Los cruceños tienen el acento, el genio y las costumbres de los andaluces: son muy aficionados al baile, al canto y a la equitación y tienen un amor ciego a su país [es decir, a su tierra o pueblo]. Sin embargo, aunque alegres por organización y por costumbres, los cruceños no tienen decisión [inclinación] por los licores espirituosos, muy rara vez se ve un hombre embriagado en las calles de Santa Cruz. Las mujeres son esbeltas y bien desarrolladas; de pelo y ojos rasgados negros, con el cutis un poco pálido, vestidas casi siempre de géneros blancos transparentes, nada tienen que envidiar a las bellas hijas del Rimac.
>
> La civilización es inferior a la de la Paz, Sucre y Cochabamba[51], pero en revancha, como dicen los franceses,

51 Nuevamente, no hay que sorprenderse que otra vez un colla, en esa actitud de franco etnocentrismo andino que venía desde los tiempos precolombinos ya con los quechuas y aimaras quienes veían a los pueblos o culturas de la amazonía como si fueran inferiores a ellos (actitud reforzada por los cronistas e historiadores de los Andes peruanos y bolivianos), quiera presentar y defender como "superior" a la cultura andina colla; actitud que, a su vez, muestra un desconocimiento supino, comprensible para aquella época, de las culturas del Oriente boliviano,

se halla propagada de un modo uniforme entre todas las clases de la sociedad; así es que la hija del rico propietario y la del pobre artesano hablan, visten, danzan y se recrean del mismo modo; tan espiritual y viva es la una como la otra. Esto mismo puede decirse del sexo fuerte, el cual por otra parte, es muy inclinado al cultivo de las ciencias y de las artes. En el año de 1859, concurrían a las aulas del colegio de instrucción secundaria de Santa Cruz más de cuatrocientos alumnos, y hay pocas personas, aún de entre la gente que vive en el campo, que no sepan leer y escribir. El único idioma que se habla es el español; a esta ventaja deben sin duda los cruceños su civilización uniforme y general. Los cruceños, educados como han sido por los jesuitas, son muy religiosos, y quizás algo supersticiosos, en las grandes procesiones compran voluntariamente sus velones para acompañar a las efigies de los santos.

Por causa de la homogeneidad de su civilización y por la distribución casi igual de la riqueza, el pueblo cruceño es más apto que ninguno otro de Bolivia para el gobierno republicano; y en efecto, en ninguna parte se halla más arraigado que allí el principio democrático. Por eso los cruceños son de carácter independiente y aún un poco altivos (Dalens G. [1861], en Baptista 2010: 135-136).

Nuevamente se destaca de los cruceños o cambas que son diferentes a los otros pueblos de Bolivia, resaltando otros rasgos como el importante nivel con instrucción escolar de su población; el uso del idioma español entre la gente para comunicarse entre sí, su sentido más democrático, las costumbres y usos sociales iguales entre los diversos sectores sociales, a pesar de las

las cuales también habían desarrollado formas diferentes de existir y convivir en las llanuras tropicales. Así, hablando con un arquitecto camba que hace un estudio del tipo de vivienda precolombina de las culturas chaco-amazónica, se nota que éstas conocían la categoría del "círculo" y también del "cuadrado"; esta última figura geométrica implica que también conocían el "triángulo", así como el concepto de línea recta (la distancia más corta entre dos puntos) tal como lo demuestran los canales y los camellones de las culturas del Mamoré o Mojos del actual Beni. (Comunicación personal en Santa Cruz de al Sierra, 01-02-2011). *Vid.* al respecto el importante trabajo sobre la "cultura hídrica" de Moxos de J. Barba y otros (2003), particularmente las págs. 21-101.

diferencias económicas, la esbeltez de las mujeres cruceñas, etc.

El buen parecido físico o la esbeltez de la mujer y el varón cruceña-camba y del indígena serán destacados en más de alguna ocasión por visitantes. Esto a no dudar, facilitó también el mestizaje camba europeo-hispano en Santa Cruz y en general en el Oriente boliviano. Así, ya en su informe de 1788, Viedma decía que las mujeres de Santa Cruz eran "regularmente bien parecidas, afables, obsequiosas e idólatras de su tierra, y lo mismo los hombres" (Viedma [1788] 1969). De las mujeres indígenas cambas como las chiquitanas, D' Orbigny decía que algunas eran lindas, su cara redonda, graciosa, está llena de dulzura, de alegría" (D' Orbigny 1999). De las chiquitanas de Concepción Francis de Castelnau en 1845 relataba: "Estas mujeres tienen rasgos regulares y, físicamente, son mucho mejores que las otras indias que habíamos visto anteriormente; tienen la tez clara y algunas son casi blancas. Se puede ver en las poblaciones algo de mezcla europea, pero no existe ningún rastro de sangre negra" (Castelnau [1843-1847] 2001: 62). De las mujeres cambas de la etnia de los Baures del Beni, el cruceño y escritor Juan B. Coimbra, a fines del siglo XIX, decía: "Famosa es la belleza de su tipo: las mujeres trigueñas, fuertes, esbeltas, poseen una triangulación perfecta en su arquitectura física; los hombre erguidos y robustos, tiene la corpulencia de los hachadores" (Coimbra 1995: 68). Nuevamente D' Orbigny (1999: 103-104), al hablar de los habitantes de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y sus comarcas como Portachuelo, Paurito, Bibosi, Santa Rosa, Porongo, San Carlos y Buena Vista, dice que se componía de tres clases distintas: "los españoles, mestizos e indígenas". También había algunos negros. "Hay pocos mulatos, pero muchos mestizos de indios. Estos últimos tienen buena talla, rasgos hermosos y sobre todo una fisonomía muy agradable". Los españoles, descendientes de los compañeros de Ñuflo de Cháves, se "muestran amables y de buenas maneras...Su estatura es superior a la media corriente y sus rasgos, muy agradables...Ocupan todos los empleos y en el campo se dedican a grandes explotaciones agrícolas o cría de

ganado. Las mujeres de esta clase son bonitas por lo general, de hermosa talla, llenas de gracia, amigas de los bailes y diversiones sobre todas las cosas. Gentiles en la vida social y muy espirituales por naturaleza [...]". Por su parte, Castelnau ([1843-1847] 2001: 81), sin contradecir la apreciación que tuvo D' Orbigny 15 años antes, al referise a las mujeres cruceñas (en general criollas y mestizas, pero de tez blanca también) dijo: "[...] Altas y bien formadas, estas mujeres tienen lindos ojos y magníficos cabellos; su voz es agradable y su coquetería extrema". "[...] En general, sin ser sobresalientes desde el punto de vista de la belleza, las cruceñas son graciosas y condescendientes; sólo buscan gustar y generalmente lo consiguen: más de un viajero, venido joven a la región, se sorprende un día al verse viejo y darse cuenta que su existencia ha pasado sin pena ni gloria". Entonces, esto significa también que el agradable carácter de la mujer cruceña o camba, sin desmerecer su esbeltez y otros atractivos físicos, haya facilitado el proceso de mestizaje biológico en las tierras llaneras cálidas del Oriente boliviano. A pesar de que las cruceñas criollas se diferenciaban de las cruceñas más mestizas; sin embargo, ambas participaban de la misma manera de ser o carácter social; en esto no había diferencia. Es más, algunas mestizas, como observó Castelnau, eran a menudo "más blancas que las damas de la región" (*Idem*). *Ergo*, la mestiza cruceña sería procreadora también de los diversos niveles de mestizajes en las futuras generaciones de cambas cruceños.

La población cruceña según el censo de 1830, de la ciudad y de esas comarcas o pueblos mencionados por D' Orbigny, incluyendo a españoles e indígenas (chiquitanos, chiriguanos, yuracarés), era de 12. 494 personas. De esa cifra, 6. 642 eran españoles. A parte, el sabio francés anota la cifra de 5.594 mestizos cruceños o cambas (D' Orbigny 1999: 102). El año 1861, según Dalens, la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, capital del departamento, no bajaba ni pasaba de 15.000 almas (Dalens[1861] en Baptista 2010: 135).

Lámina 7



Hombre chiquitano (en Freyer 2000: 9).

Lámina 8



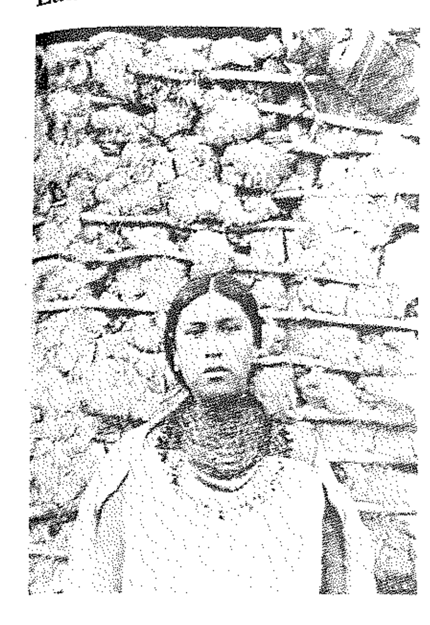
Mujer Yuracaré, río Chapare (en Nordenskiöld 2001. 393)

Lámina 9



Hombre mojeño trenzando sombreros de saó (panamá) (en Nordenskiöld 2001: 274).

Lámina 10



Belleza chiriguana (en Nordenskiöld 2001: 11)

Lámina 11

Hombre chiriguano regresando de la pesca, río Pilcomayo. Ha capturado peces con arco y flechas (en Nordenskiöld 2001: 21)



4. Mestizaje camba desde la segunda mitad del siglo XIX hasta mediados del siglo XX

> Andaluces de pura raza, por el vivísimo ingenio, por la saltarina alegría, por lo aspirado de las haches y lo abundoso de las jotas, por la sal de sus mujeres, por lo parlanchines, enamoradizos, exagerados, haraganes y contemplativos, los cruceños, hasta usaban todavía –en los campos– la chaquetilla y el riflero. A falta de manzanilla tenían el *mururé*, y de la navaja el *puñalingo*. Su lenguaje castizo hasta en poner en boca de los rústicos palabras como *jenecherú*, *plequecó*, *jajo*, *tacú*, *panacú*, *pichiró* y mil así de la más esclarecida prosapia guaranítica; que no en vano habían convivido íntimamente, en lucha tenaz, durante más de tres siglos, blancos y aborígenes.
> A ese magnífico tesoro racial y de lingüística, y de costumbres, y de habitación (una casa particulatírisma), había que agregar el de la tierra de una feracidad [fertilidad] maravillosa. [...].
> Y si eso no bastase, ¿qué era Santa Cruz en realidad? ¡Pues era el más heroico y el más digno de todos los pueblos de América posteriores a los días de la Emancipación! En menos de 70 años, desde 1855 hasta 1908, Santa Cruz había conquistado para la civilización casi dos millones de kilómetros cuadrados de tierras bárbaras en las pampas bravas y en las selvas ásperas del corazón de América en pugna con los salvajes, con las enfermedades, con la interperie, con el hambre, la soledad, la nostalgia y el desierto brutal, jalonando esas conquistas con los cadáveres de más de cien mil héroes que habían titanizado la tierra con hazañas dignas de los dioses antiguos –que al presente eran no sólo desconocidas sino hasta negadas por la Bolivia occidental –, pero que cuando un hombre las incorporase a los vientos de la fama, no sólo abarcarían a toda Bolivia honrándola, encumbrándola, e iluminándola, sino que como un nuevo sol de América se dilatarían más grande que el continente mismo, reclamando un nuevo Homero y exigiendo nuevos clarines que como todo lo de América tuviesen una cuarta más de altitud (Ciro Torres López, *Las Marivollosas tierras del Acre*, La Paz, Talleres Grágicos Don Bosco, s.a.)

El cuarto momento del mestizaje cruceño-camba se da, sobre

todo, cuando los cambas en general de Santa Cruz (criollos, mestizos y también indígenas), se expandieron por el norte amazónico (Moxos o Beni y el Territorio de Colonias o lo que era el Acre – hoy parte de Brasil y lo que ahora es Pando), sin dejar de ampliar su presencia en la Chiriguania o Cordillera y la Chiquitania. Esta situación de expansión o difusión del cruceño y su cultura por esos ámbitos geográficos, la describe Sanabria (1988:286-287) así:

> En este estado de cosas y con breves años de diferencia entre unos y otros, hubieron de ser formados los grupos misionales de Moxos, Chiquitos y Chiriguanos, sobre las tres vastas comarcas que de diverso modo movían la inquietud de los cruceños. La coyuntura fue aprovechada por ellos para introducirse mañeramente en las tres comarcas, bien para fincar en los aledaños de las misiones, bien para sonsacar braceros, o por lo menos para traficar con ellos al amparo de prerrogativas y actitudes de hecho.
>
> En lo que a Moxos y Chiquitos respecta, el intento fue cortado en sus primeros brotes, pues la comunidad jesuítica que regía ambos grupos no toleraba intromisiones en lo suyo y para imponerse contaba con el apoyo irrestricto de las autoridades españolas, del rey para abajo. Mas cuando su desmedro fue llegado, por acción de los ministros volterianos de Carlos III, y no se paró hasta expulsarlos de sus conventos, colegios y misiones, la doble administración civil y eclesiástica que les sucedió en éstas últimas hizo la manga ancha y los afanosos criollos de la ciudad ñuflense pudieron llevar a buen término sus propósitos. De entonces en adelante empezaron a avecinarse en los poblados indígenas, a recorrer los campos en anheloso trajín, y lo que es más, a instalar en ellos trabajos agrícolas o poblarlos con ganado.
>
> Mejor suerte, si cabe, asistióles en la Chiriguania. Allí su penetración no tuvo embarazos legales que no fueran eludidos. Los frailes franciscanos que atendían aquellas misiones, quizás por tener menos valimientos que

> los jesuitas, o quizás porque no obraron en la especie con la energía de ellos, jamás pudieron poner atajo a la penetración de los criollos. Es más: en su irreprimible actitud de instalarse en la comarca llegaron estos a contar con la tolerancia o la tácita venia de las autoridades regionales, la del intendente Viedma entre ellas. A esto se añade que en habiéndose hecho necesaria la protección de las misiones por cuerpos de milicianos, los cruceños que acudían a prestar tales servicios constituyéndose de propia cuenta en colonos y las empalizadas de sus fuertes vinieron a ser otros tantos centros de acción colonizadora y pobladora. Tales fueron Saipurú, Pirití y Membiray y tal obra desarrollaron Alejandro Salvatierra, José Lorenzo Chávez, Ramón Urganibia, Bernardino Bazán y otros tantos.[52]
>
> De la manera indicada, Moxos, Chiquitos y la Chiriguania, vinieron a ser patrimonio de los hombres de Grigotá. Y obra así iniciada bajo el régimen colonial español fue proseguida con los mismos bríos al caer el régimen y empezar el goce de la adquirida independencia.

Ese mestizaje cruceño camba, a nivel biológico, ya era significativo en la ciudad capital de Santa Cruz, y el mestizo camba no se diferenciaba mucho del criollo cruceño en los años 30 del siglo XIX. Así, volviendo a D' Orbigny (1999), en su escrito relata que los cruceños que habitaban la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y sus comarcas (Paurito, Bibosi, Buena Vista, la Vívora, Portachuelo, Cotoca, Porongo, etc.), unos eran españoles americanos descendientes de los compañeros de Ñuflo de Cháves; otros mestizos (llamados también cholos en la jerga más andina) y otros indios, éstos últimos numerosos en las misiones, pero en esos años pocos vivían en la ciudad capital. Entre los criollos y mestizos no había diferencia de carácter y comportamiento; y entre los mestizos e indígenas cambas tampoco. De la clase de

52 *Vid.* en Combès (2005: cap. 4: *passim*) los nombres de algunos cruceños más que desde el siglo XIX fueron penetrando en los llanos del Chaco o Cordillera.

los mestizos relata:

> [Conocida] en el país bajo el nombre de cholos (o cholas, según el sexo), difiere poca de la primera por la soltura de maneras, regularidad y atractivo de rasgos, vivacidad del lenguaje, finura y oportunidad de sus réplicas. Hombres y mujeres van descalzados y visten el traje sencillo de los campesinos. Los hombres son artesanos, por lo común; ejercen toda clase de oficios y también trabajos rústicos. Como en Corrientes [Argentina], las mujeres trabajan en sus casas y las jóvenes recorren las calles vendiendo de puerta en puerta los productos de sus quintas o de su industria personal, consistente en pan fresco, repostería, cigarros, etc. (D' Orbigny 1999: 105).

En cuanto a los indios puros, de los pocos que vivían en la ciudad capital, D' Orbigny sostiene que "desempañaban funciones de sirvientes o nodrizas en las casas españolas, ejerciendo también diversos oficios igual que los mestizos. Comparten sus mismas costumbres. De mañana y por la tarde, indias y mestizas con un jarro en la cabeza van a buscar agua al Pari, fuera de la ciudad. Arrebujadas entonces con coquetería en sus *rebozos* blancos (especie de *chal* largo), representan a la perfección las estatuas antiguas..." (*Ibidem*: 105-106).

Preocupado por este proceso de mestizaje, no sin dejar de criticarlo, entendible por su enfoque evolucionista darwinista en su visión del hombre o las razas, a fines del siglo XIX, el cruceño Gabriel René Moreno describió y caracterizó este mestizaje cruceño camba en los siguientes términos.

Del cruceño mestizo, que se formó ya desde la colonia, a partir de la fundación de la ciudad de la Barranca a orillas del Río Grande o Guapay, y que se fue dispersando por los llanos de la Chiquitania, del Chaco y, con el tiempo, por los llanos de la Amazonia, Moreno dijo:

> Sea porque conviniera al fin natural de tener por allí segura de bárbaros a la puerta de subida al Perú [...], el hecho es que en esa comarca fértil y amena se desparramaba en chacos y estancias mucha gente blanca que no dependía del gobernador de Santa Cruz.
> Esta gente provenía de la mezcla progresiva del español con la india guaraní. Sabido es que esta progenie blanquean por completo a la segunda o tercera generación, y que, si entonces sobreviene de nuevo el concurso caucáseo, el atavismo guaraní se retira para siempre de la piel, y persiste tardíamente situado tan sólo en las facciones o en otras partes físicas o morales del mestizo. Un historiador que vivió en el Paraguay estudiando la naturaleza más de veinte años entre hombres amarillos y hombres blancos, *se muestra admirado de dicha mezcla por la excelencia de la variedad resultante.* [....].
> Los conquistadores, dice Azara, llevaron pocas o ninguna mujer al Paraguay, y uniéndose con indias resultaron un multitud de mestizos, a quienes la corte declaró entonces españoles. Hasta estos últimos años puede con verdad decirse que no han ido mujeres de fuera, ni aun casi hombres europeos al Paraguay, y los citados mestizos se fueron necesariamente uniendo unos con otros, de modo que casi todos los españoles, allí, son descendientes directos de aquellos mestizos. [...] "Observándolos yo (continúa diciendo Azara) encuentro en lo general, que son astutos, sagaces, activos, de luces claras, de mayor estatura, de formas más elegantes, y aun más blancos, no sólo que los criollos o hijos de español y española en América, sino también que los españoles de Europa, sin que se les note indicio alguno de que desciendan de india tanto como de español. (Moreno 1973: 191-192). [El subrayado es nuestro]. [53]

Más adelante, G. René-Moreno sigue diciendo:

53 Insistimos en esto: fue este mismo tipo de mestizaje el que se dio o asentó también en la Chiquitania y con el tiempo en el Chaco. ¿Qué paraguayo o cruceño no podría estar orgulloso de esta mezcla? *Cfr.* la referencia al texto original en Azara (1943, Cap. XII, p. 165; Cap. XIV, p. 192).

> [...] este tipo primitivo de casta indoblanca no ha desaparecido por completo en la estructura de la sociabilidad cruceña más genuina. A este especie originaria de mestizos blanqueados perteneció hasta no há mucho la plebe de dicha ciudad, donde el conde de Castelneau, en 1845, oía que damas de pura raza llamaba con desdén "cholas" á sirvientes tanto o más blancas que las damas mismas.
> Esta plebe sin duda ninguna era entonces un reciente y buen resultado de la referida mezcla del blanco criollo con el amarillo chiquitano o guaraní, mezcla muy pronto refinada hasta la total expulsión del amarillo en la progenie, es decir, hasta el más completo y firme blanqueamiento caucáseo. [El subrayado es nuestro] (*Ibidem*: 193).

Hacia 1920, el argentino General José E. Rodríguez, al hablar de los habitantes de la ciudad de Santa Cruz escribió que "son sencillos y sinceros, comunicativos y bromistas, esbeltos, bailarines, generosos y valientes. No se nota mayor diferencia de los argentinos ribereños, ni en lo físico ni en lo moral" (Rodríguez [1925] 2010: 164). Enfatizando la particularidad de Santa Cruz y el Chaco, por su asilamiento del resto de Bolivia, Rodríguez también observó que el Oriente boliviano estaba poblado "por una raza completamente distinta" a la del altiplano, "con distintas costumbres, diversa producción, ajena a los odios seculares entre Chile y Perú, con cuyos territorios no tiene el menor contacto, vive por decirse, independiente y más inclinada a la influencia argentina, a la que se siente ligada por la misma conformación geográfica y la falta de obstáculo para su unión con ella, pues ambos territorios son continuación uno de otro, idénticas costumbres y civilización, raza, historia, religión, etc.. Sería perfectamente explicable que los cruceños amen más a la Argentina que al resto del país" (*Ibidem*: 166).

Ya cercano a la primera mitad del siglo XX, Vázquez Machicado, otro cruceño que comenzó a aceptar el mestizaje camba, de éste, aunque usando la expresión indoblanco, afirmó:

> [...] Los señores españoles han desaparecido y hoy siguen con esa hegemonía sus mestizos descendientes. Conste que empleo el término 'mestizo' con sentido propio, pues es el calificativo exacto que se nos debe dar a todos los que hemos nacido y vivimos en estas Américas y que más o menos tenemos tres generaciones enraizadas en ella. Hablar de pureza de sangra hispánica al estilo de los ya hoy olvidados y enterrados sociólogos del pasado siglo no pasa de ser una ingenuidad trasnochada como tantas otras [...]. [El subrayado es nuestro] (Vázquez Machicado 1988: 284).
> "Por otro lado, aunque no hubiera influencia directa de sangre, está la influencia telúrica que es aún más decisiva [...]" (*Idem*).
> "[...] hombre de llanos calientes, el cruceño siente el embrujo de la selva y la pampa que con sus misterios y sus horizontes invitan a caminar sin descanso. De allí el espíritu errante y atrevido de este hombre sea de la ciudad o del campo. Fueron ellos lo que poblaron Mojos y los que se extendieron a la cordillera Chiriguana. Quien recorra el territorio oriental en su arco maravilloso de Bolpebra al Abuná, del Chapare al Iténez, de los contrafuertes andinos al río Paraguay, como del Rapirrán al Pilcomayo y al Bermejo encontrará la misma unidad y característica cruceña (*Ibidem*: 289).
> "El campo y la ciudad de Santa Cruz dieron generosamente su sangre para aquella difusión étnica" (*Idem*).

En los años 50 del siglo XX, caracterizando y hablando del particular mestizaje cultural y biológico del camba cruceño, el etnógrafo norteamericano Heath dijo que por ese mestizaje, los cambas formaban un "Pueblo nuevo" emergente en Sudamérica. En sus palabras:

> Las artes y oficios de los Cambas hoy reflejan su herencia indígena, a pesar de que su modo de vestir es completamente Española [sic.]. En su arquitectura, alimentos e idioma podemos ahora discernir elementos tanto de las tradiciones nativas como Españolas. Sus juegos, fabricaciones caseras, cuentos folklóricos, farmacopea, y un sinnúmero de

> otros aspectos de su cultura igualmente emergen de su ancestro dual. Por consiguiente, debemos reconocer que los Cambas no son ni indígenas ni Andaluces pero son un pueblo nuevo que aún se halla en proceso de formación en cuanto a sus costumbres de vida. Su cultura no es copia de ningún molde antiguo sino una cultura nueva poseída de una vitalidad que concuerda con su estado emergente (Heath 2000: 78). [El subrayado es nuestro].

Pero ese mestizaje –o al camba mestizo –, un sector de profesionales y dirigentes políticos de la elite cruceña con rasgos más criollos o españoles, al dejarse influir por el nacionalismo altoperuano boliviano y también como estrategia para incrustarse en los aparatos burocráticos del Estado y, así, como la elite q'ara andina, disfrutar de los beneficios y recursos públicos, aunque también como forma de sacudirse el "mote de separatistas" que les habían endilgado los collas a los cruceños después de la Guerra del Chaco, sobre todo entre los años 30 y 40 del siglo XX, lo rechazarán aún por esas décadas, tal como lo hace notar Pruden (2008: 80-85), apelando, en un primer momento, al componente étnico blanco, defendiendo la idea de que los cruceños eran de origen hispánico, rechazando, así, al mestizo y también al indígena camba. Su postura era tal que llegaban al extremo, todavía antes de los años 40, de considerar a los "grupos indígenas y los mestizos del oriente…como enemigos". En otros términos, ese afán de integrar al pueblo cruceño y su territorio a los andes bolivianos, de mostrar que descendían de españoles, llevó a unos cuantos pensadores y políticos cruceños con poder o deseosos de éste, a no reconocer ni asumir, en esos años, su mestizaje biocultural con el nativo camba del Oriente boliviano. Sólo cuando vio que era necesario contar con este segmento de la sociedad cruceña, es decir, con la fuerza social del camba para enfrentar al poder central y centralizado del Estado andino boliviano, se comenzó a reconocer y aceptar al mestizo y al indígena cambas. Al respecto, Pruden (2008: 85-86) escribe:

> El camba también estaba excluido de la comunidad imaginada de los cruceños por aquella época [antes de los años 40 del siglo XX]. Su reivindicación comenzó a fines de la década de 1940, tuvo su punto álgido durante las luchas por las regalías del petróleo [...]. En aquel momento todavía se mencionaba, haciendo hablar a René-Moreno y a Nicomedes Antelo, al colla y al camba como parte del grupo de "enemigos del alma". La estrategia de ese movimiento era clara: ocultar todo rastro de influencia indígena, reclamándose blancos y diferentes, tanto de indígenas como de mestizos y del enemigo externo, el brasileño vencedor del Acre (*cfr.* también *Ibidem*: 107).

Ahora bien, no todos los escritores o políticos cruceños (más criollos), sea por estrategia de "integración nacional", sea por ignorancia o por falta de honestidad con su grupo etnocultural, como son los cambas en general, tenían una visión negativa del camba (mestizo o indígena). Algunos miraban al mestizo cruceño de un modo positivo, "poéticamente, como la fusión de 'El alma sideral de Don Quijote y el corazón del trópico', aceptando de hecho que había existido" (Pruden 2008: 86).

Ese tipo de mestizaje, llamado "mestizaje diferencial", aceptado junto con la idea de que la sociedad cruceña era igualitaria, se lo comenzó a aceptar mejor, pues se le atribuía a los indígenas cambas una cualidad orgánica de poder blanquearse con más facilidad que los indígenas de las tierras altas (Pruden 2008: 89). Por eso es que ya a inicios de los años 50 del siglo XX, Sanabria (en Pruden 2008: 90) escribía:

> [...] El mestizaje avanza progresivamente, y dadas las negativas cualidades biológicas del concurrente chiriguano para subsistir, fenómeno éste que ha sido ya ampliamente observado, el producto humano de la mestización va alejándose del progenitor indígena para aproximarse cada vez más al progenitor blanco.

En todo caso, esta última postura de aceptar el mestizaje camba es la más válida. No por razones biológicas sino históricas. Pues, ese mestizo cruceño camba, en el campo de la cultura material o de subsistencia, aún en la segunda mitad del siglo XIX, seguía practicando una agricultura tradicional que había sido influenciada, como se vio, por los pueblos o aldeas agrícolas tropicales de los autóctonos cambas, en el uso, por ejemplo, de herramientas como el punzón de palo y el cultivo de varios productos típicos de la región cruceña. Esto aún no había cambiado hacia 1861, tal como se aprecia en la observación que hizo al respecto el paceño, Dalens Guarachi ([1861] 2010: 133):

> [...] El cruceño que quiere acres agricultor, descuaja por medio del hacha y del fuego un pedazo de bosque, cien varas cuadradas, por ejemplo; concluido el incendio, limpia el terreno; luego toma un palo puntiagudo, y hace con él pequeños agujeros en que planta la yuca. Enseguida, observando el mismo procedimiento, siembra arroz, hocos (sic)[jocos o zapallos], camotes, etc. Por fin, en el mismo recinto, planta también cañas dulces. Algunos hacen esta plantación y siembran sin separación de especies, es decir, todo mezclado. Pero hágase de un modo o de otro, lo cierto es, que de cien varas cuadradas de terreno, recoge el cruceño todo lo que ha menester para comer, beber y aún vestirse.

También no había cambiado sustancialmente sus hábitos alimenticios. Así, seguía consumiendo un conjunto de productos agrícolas y frutos tropicales de la región que también eran alimentos de los indígenas cambas desde ha tiempos precolombinos, tales como el achaicharú, el pitón, el hocoró, la ambiaba, el tarumá y el guapurú. Dalens Guarachi describe que esos frutos eran agradables al paladar del hombre: "El fruto del tarauma [sic] es un botecito negro cuya pulpa es blanca y muy aceitosa: Éste árbol podría dar más aceite que el olivo. El fruto del guapurú es más grande y del mismo color que la ciruela: de él se fabrica ya muy buen vino en Santa Cruz [...]" ([1861] 2010: 134).

A nivel de la cultura simbólica, el caso del lenguaje o habla cruceña camba, el castellano que usaban para comunicarse como pueblo o sociedad, estaba ya "marcado" o influenciado por las lenguas nativas cambas. Así, D' Orbigny (1999:106) observó este aspecto lingüístico: "[…] Santa Cruz es la única ciudad de la república donde sólo se habla castellano. […] El lenguaje, muy lento por lo común, tiene relativa pureza. Sin embargo, se le interpolan numerosas expresiones del viejo idioma español, correspondiente a los siglos XV y XVI, así como voces propias a [de] los idiomas de los indios chiquitos o guaraníes, que sirven para designar objetos del país. En la campaña [es decir, en el campo], se habla como en Santa Cruz, aunque con menor pureza elocutiva. Sólo las misiones han de exceptuarse; como la población es exclusivamente indígena, se emplea su lengua […]". Recordemos que también Bach [1842] dijo por esos años que la lengua española, "la cual es la única que se habla, contiene muchas palabras locales de esas naciones", esto es, de los paraguayos (mestizos), chiquitanos y chiriguanos. Y, a no dudarlo, de otras lenguas autóctonas cambas como la de los Chane-arawak. Sobre este aspecto del habla o castellano cruceño, a fines del siglo XIX, Bayo ([1911] 2010: 99) observó:

> […] En Santa Cruz se habla el castellano casi de la colonia; se pronuncias muchas haches aspiradas, y son moneda corriente una porción de arcaísmos, como *más alma*, *de todas menas*, *de juro*, etc., que por cierto no desagradan oídos (sic) españoles.
> En el campo está sobrecargado de tantas palabras nuevas, que se hace difícil entenderlo. Con ellas se podría hacer todo un léxico, […].

Esos préstamos de palabras de las lenguas indígenas de la región (ex gobernación de Santa Cruz) en el castellano popular cruceño seguían vigentes a comienzo del siglo XX. Por eso, en las primeras décadas de ese siglo, el lingüista ruso Eberlein hizo un estudio breve y dio a conocer un conjunto de términos o

vocablos "indígenas" que los cambas en general usaban en su léxico cuando se comunicaban entre sí por medio del habla español o se referían a objetos o cosas de su entorno geográfico. Así, la siguiente lista de palabras serían de origen chané camba:

Curiche.- Vicecantón del cantón Cabezas, a dos leguas al N. E. de la capital. Etimo.: desconocida (¿Chanés?), = pantano con mucha vegetación acuática (Eberlein 2001: 25).
Chimoré.- Río, que con el Ichilo (que le es superior), confluye al río Grande, y desde allí comienza el río Mamoré. Punto limítrofe de los departamentos del Beni, Cochabamba y Santa Cruz. Etimo.: voz Chanés (2) probablemente (Eberlein 2001: 27).
Pejis.- Lugar con establecimientos agropecuarios, en el cantón La Guardia, provincia del Cercado, a 4 leguas al S. O. de esta ciudad. Etimo.: desconocida (¿Chanés?), nombre del *Dasipus vulgaris*, desdentados, que no debe confundirse con el tatú, al cual se parece (Eberlein 2001: 44).

Según Sanabria, basándose en lo que afirma el etnólogo alemán Max Schmidt que alcanzó aún oír hablar la lengua chané a los indígenas de la tribu *tapiete* (Tapi-eté), algunos términos que se usaban y siguen utilizando en el lenguaje popular camba cruceño y en general en el Oriente boliviano, como **jasayé, parichi, capihuara, michi** (reducido, miserable) serían de origen Chané-arawak (Sanabria 1983: 40). Algunas de estas palabras y otras, como **tujuré, pelulé, mamesó**, que están utilizadas en el libro *Paquito de las Salves* de Marceliano Montero (1988), obra que fue escrita en los años 20 del siglo pasado, es muy probable que sean de origen Chané-arawak. Pero en esos versos poéticos de *Paquito*...hay no sólo léxicos de la lengua arawak, sino también de otras lenguas nativas cambas, como del Chiquito (bésiro) y del Chiriguano (guaraní). Eran palabras usadas por el campesino camba (indígena o mestizo) de aquel entonces. Entre otros vocablos se puede señalar estos:/**catinga**/**tarope**/**tacuara**/**boyé**/**cuñapé**/, de etimología o procedencia guaranítica; /**tacú**/**baticú**/**cupesí**/**bichisí**/**peta**/, de origen chiquitano (Sanabria 1983: 39).

En los versos poéticos de *Paquito*...como los siguientes seleccionados, se nota los préstamos de las lenguas nativas cambas en el lenguaje popular cruceño.

Pero luego llegué a un bojque,
orillaj con *patuju;*
haciendo de bojque y pampa
bonito *ñamurucú.*
Allí miré lo que nunca:
amorej de un *motacú*
con un *bibosi* abrazao
que me hizo decir *juhú:*
con razón dice la copla:
"cual *bibosi* en *motacú*".

Y al mismo tiempo miré
palmeraj que nunca ví:
al gigante *sumuqué*
y al lechoso *azaí*
Arbolej también miré:
al *curichi* y al *tarumá*,
al *jorori* y al *guapomó*
y al duro *jacaranda;*
al terebinto y *sagüinto*,
lo que tanto me admiró;
porque ejta planta a la boca
ej mejor que el *guapurú;*
mucho mejor que la coca,
mejor que el *achachairú* (Montero 1988: 20-21).

Ese habla popular del "Pueblo cruceño-camba", que es parte de la cultura simbólica lingüística de los cambas en general, se expandirá por todo el Oriente boliviano, llevado por los cambas cruceños que se fueron asentando en la Chiriguania, la Chiquitania, Mojos (Beni) y el Acre (Pando). Su difusión y conservación, no sin seguir sufriendo algunos cambios y otros

préstamos, ha sido estudiado por Sanabria (2008) en su obra *El habla popular de Santa Cruz* y por Roca (2007) en *Breve historia del habla cruceña y su mestizaje*. Son múltiples los vocablos que se usaban y aún se siguen usando en el lenguaje camba de los llanos chaco-amazónicos. Se pueden destacar, entre otros, los que se muestran en el cuadro siguiente (*vid. infra* Tabla 6):

Tabla 6

Palabras de origen guaraní	*Palabras de origen Chiquitano*	*Palabras de origen Chané-arawak*	*Palabras de origen Mojeño-arawak*
Cheruje Chicó Cunumi Chirapa Garabatá Guabirá Guapomó Guapurú Güembé Jacuú Jachimiri Jatupú Jumbacá Jumbarayú Manguara Marayaú Marigüí Masi Murucuyá Ñacurutú Pacumuto Paichané Panacú Paraparú Pirichuchío Pitaí Pochi Popechi Pororó Puchi Tacuerembo Tacuara Tacupé Taitetú Tapeque Tapera Tapití Tapúy Tarope Tembe Tembeta Tipoy Tarirú Toromenó Urupé	Bibosi Cirari Curucusí Cusi Chío Jichiquií Jichi Moperí Ocoró Pachió Paichachi Paraba Paúro Quirichí Surubí Tacú Tarechi Tarumá Tiluchi Toborochi Totaí Turere Turo Yoperojobobo	Chaaco (?)* Chuchío Chulupi Jarajorechi (?) Jebió Motacú (?)	Chivé Taquirari

* Es posible que sea de origen Chané; no se asegura.

Nota: *Vid.* el significado de estas palabras y muchas otras que tienen su origen en las lenguas nativas cambas del Oriente boliviano en Sanabria (2008) y en Coimbra Sanz (1992).

Esta lista de léxicos de las lenguas nativas cambas que estaban y aún están vivas en el habla popular camba de Santa Cruz, Beni y Pando, ha sido extraída de la obra de Sanabria: *El habla popular de Santa Cruz*. Pero se tiene que advertir que este autor de algunas de ellas no dice su origen. Por nuestra parte, se las ha colocado según el conocimiento de otras fuentes leídas. Por ejemplo, la palabra **taquirari,** según el beniano Becerra (2003: 119), que en vida sabía la lengua mojeña-trinitaria, sería de origen mojeño-arawak. Para Coimbra Sanz (1992: 376) sería de origen chapacura-mojeña. La palabra **tipoy,** Sanabria (2008) no dice su etimología. Pero según mis lecturas, tiene origen en la lengua guaraní. Coimbra Sanz (1992: 385) confirma esta información que manejaba. El término **tiluchi** Sanabria (2008) tampoco indica su procedencia. Pero Coimbra Sanz (1992: 384) sostiene que es de origen chiquitano. Por otra parte, en Sanabria (2008) hay muchas palabras que con seguridad provienen de lenguas indígenas cambas, pero que no está especificado su origen etnolingüístico.[54]

Este aspecto lingüístico se puede completar con la lista de palabras de la lengua chané (*vid.* Tabla 7) que aún se conservan en varios toponímicos y voces en el habla popular camba del Oriente boliviano, como lo hace saber Sanabria (1948: 93-94) y se muestra a continuación (*vid. infra* Tabla 7).

54 Ciertamente en la obra de Sanabria (2008) hay algunas palabras que proceden del quechua que llegaron también a ser préstamos en la lengua popular camba a través de los cruceños que se fueron a vivir a los valles de Santa Curz y desde ahí, a través del comercio con la zona de los valles andinos de Chuquisaca y Cochabamba, introdujeron términos de dicha cultura (*cfr.* Sanabria 1983).

Tabla 7

Toponímicos de origen de la lengua chané	*Voces de la lengua chané*
Aliruma: Caserío en el cantón Moromoro de la provincia Vallegrande. **Cumavi:** Lugar del cantón Paurito en la provincia del Cercado, hoy llamada Andrés Ibáñez. **Cuñucú**: Arroyo que fluye al río Yapacaní en la provincia Ichilo. **Chaúpa**: Arroyo que fluye al río Piraí en las inmediaciones al pueblo de Porongo. **Chore**: Río afluente del Ichilo, en la provincia de este nombre. **Chorechoré:** Arroyo en el cantón Palmar de la provincia del Cercado. **Chorobi**: Lugar y estancia de ganado en el cantón Cotoca. **Churiá**: Arroyo veraniego que corre hacia el río Grande en el cantón Cotoca. **Güendá**: Río que baja de la sierra y emboca en el Piraí. **Ichilo**.- Río que nace en las alturas de Comarapa y sirve de límite interdepartamental con Cochabamba, siendo uno de los que forman el Mamoré. **Itili**: Arroyo afluente del Yapacaní en el cantón Buenavista. **Grigotá**: Nombre genérico de la llanura cruceña situada entre las últimas estribaciones de la cordillera y el río Grande. **Pari**: Campo situado al costado oeste de la ciudad de Santa Cruz. **Sara**: Nombre del río Grande concretamente aplicado desde que se une con el Piraí. Nombre de la provincia que tiene por capital a Portachuelo. **Tamamé**: Localidad de la provincia de Cordillera sobre el río Izozog, en el cual existe un pequeño grupo de aborígenes chanés. **Yantata**: Río afluente del Yapacaní en el cantón Buenavista. **Birubiru**: Extenso campo situado al norte de Santa Cruz.	**Bato**: Cierta ave zancuda. **Cosorio**: El aceibo o el Eritrina Crista Galli de los botánicos. **Cucu**: Cigarra. **Cupesi**: Algarrobo blanco, "Prosopis dulces". Su nombre en lengua chiquitana es "Ghepsis" e "iboréguazú" en guaraní. **Curichi**: Lodazal. **Peji**: Animal con caparazón, semejante al armadillo. **Pejichi**: Variedad del animal peji. **Perotó**: Nombre de la planta "Bombax marginatum". **Pulelé**: Dícese de las carnes fofas y descolgadas. **Guabirá**.- Cierta planta de la familia de las Mirtáceas. **Tutumo**.- Nombre de la planta "Crescentia cujete". **Jitamuco**: Estiércol de perro. Dirívase del vocablo "Muçu", usado todavía por los izoseños para designar al perro. En chiquitano tiene igual significado la palabra "mocosch" y "mucu" em lengua moja. **Quimori**: Nombre de la planta llamada "Geoffroea spinosa". **Sujo**: Nombre de la planta "Anatherum bicorne" llamada "Saahú" por los chiquitanos. **Mapaiso**: Nombre de un lugar situado al noreste de Santa Cruz y de la planta "Geofroea inermis" de los botânicos. **Bucubucu**: Nombre de la planta llamada "Aristoloquia longa". **Cuchi**: Árbol de madera muy resistente, el "Astronium graveolens" de los botánicos, llamado "oquichisch" en chiquitano. **Quitachiyú**: La Planta "Zizuphus Peruviana" de Lamark. **Joco**: Calabaza. **Mate**: La "Cucúrbita legenaria". Vasija hecha del fruto de esa planta. **Mamuri**: Cierta planta medicinal. **Tajibo**.- Planta bignonácea de hermosas flores rosadas. **Macorocó**: El ricino o tártago. **Tararaqui**: La planta "Ipomea Arborescente". **Jorori**: Árbol frondoso de la familia de las leguminosas. **Borochi**: Felino de la familia de los cánidos. **Cuchuqui**: Sucio. **Chicó**: Adormecimiento de los músculos. Estremecimiento nervioso. **Chío**: Carie dental. **Choropa**: Indígena de la provincia Ichilo. Usan esta palabra los izoceños como sinónimo de amigo. **Japutamo**: Insecto de color rojo. **Jometoto**: Varita para vatir algo que hierve. **Peroquí**: Ave gallinácea. **Plequecó**: Descencijado. Torcido. **Peto**: Avispa.

Esta última lista de léxicos de origen Chané-arawak confirma también la importante influencia simbólica que tuvo la cultura Arawak en la cultura camba mestiza del Oriente boliviano. Hoy si digo a otra persona: "Vivo en la Av. Cumavi", o si afirmo: "Están destruyendo la reserva forestal del Chore", o profiero "Quiero horcones de tajibo para mi casa", estoy haciendo una reminicencia de parte de la cultura Chané, emparentada, como se dijo arriba, con los Mojos y Buares del Beni y los Machineri y Takanas de Pando y del norte del departamento de La Paz.

Difundido por el Beni (y a no dudar también por Pando) el habla popular camba, también será expuesto en versos por el poeta beniano Rivero Egüez (2005) en su obra *Santos Noco*, cuando haciendo hablar a un campesino camba mojeño, escribe:

Tantas cosas puedo hablar
desta mi ciencia campestre
pero para comenzar
le ruego, amigo, escuchar
hasta que yo le demuestre.

Si la luna tiene un ruedo
y el ruedo sale grandote
mírele al tiempo con miedo
que eso es porque tiene un quedo
con un sur que viene al trote.

Lo mismo si se alborata
de nochi la mosquitera:
comienza a caer sus gotas,
después se abre la pelota
y llueve la noche entera.

También si canta el borochi
seguro que va llover
se pone oscura esa noche,

se mete a su cueva el jochi
y llueve al amanecer.

. . . . .

Nunca me falta el pescau
Más que todo, palometa:
yo lo mezclo con majau
y a veces acompañau
con güevo e piyo o de peta.

. . . . .

Y le suplico que recen
al nequí y al guajojó:
sus cantos nos entristecen
porque a veces son voces que padecen
castigos que manda Dios (Rivero Egüez 2005: *passim*).

Léxicos de origen indígena camba, como **motacú**, **puchichi**, **tipoy**, **bibosi**, **tiluchi**, **tacú**...aún hoy se usan y tienen su significado en el habla popular camba de norte a sur, de este a oeste, en el territorio chaco-amazónico.

Ahora bien, esa manera de hablar y de utilizar los vocablos indígenas cambas y los modismos en el Oriente boliviano, estuvo ya presente en el arte literario dentro del periodo que se ha delimitado, como en la poesía camba. Por ejemplo, se nota en estos versos de la creación de Rivero Mercado (2010: 71):

Camba viejo

Fruncido el entrecejo
y turbia la mirada
en las cosas pasadas
pensaba el camba viejo.

Y aunque parezca cuento,
por su vieja tapera,
su hamaca y su estera,
se le escapaban los lamentos.

Pensaba el camba viejo
en su camisa tranza'o,
en su pantalón remenda'o,
en las coronas y pellejos.

Con que febril ensillaba
su macho patituerto
para lanzarse campo abierto
tras la estrella que erraba.

Con fama de lacero,
del patituerto, en las ancas,
aguantaba firme la fayanca
pa´ lacear al aguacero.

Pensaba el camba viejo,
revenido de años y dolamas,
en que tenía un parichi por cama
y un manso paúro por espejo.
...

Ese cruceño-camba, conformado, etnológica y sociológicamente hablando, como pueblo, como "país", como una sociedad con su cultura, profundamente mestizo (a), a fines del siglo XIX, atraído por la noticia de la nueva fuente de riqueza al norte de los llanos grigotanos, como era la explotación y comercialización de la goma elástica o siringa en el norte amazónico del Beni y lo que ahora es Pando, comenzará a irse masivamente a los llanos del norte del Oriente boliviano en busca de mejores días y bienestar económico. La explotación de la goma en el norte

de la Chiquitania también lo empujó a esos parajes geográficos. Algunos datos confirman esto. Así, entre 1877-1907 se fueron a Beni y al Territorio de Colonias (parte del Acre y hoy Pando) 80.000 cruceños (*cfr.* Lema 2009: 128, Cuadro 4.4.).

En base a la información que registra Sanabria (1988: 288ss) y Coimbra (1993) de algunos nombres de cruceños que se fueron al norte amazónico a dedicarse a la explotación y al trabajo de la goma (*Hevea brasilensis*), se confecciona esta lista de la Tabla 8:

Tabla 8

Nombres de cruceños (cambas)	*Alguna particularidad a destacar*
José Justiniano Ricardo Aguilera Benigno Vaca (1) Balbino Franco Ramón Roca Nicanor Gonzalo Salvatierra (2) Miguel Cortez Joaquín Cuellar Antonio Vaca Díez (3) Juan de Dios Limpias (4) Pablo Salinas (5) Antenor, con sus dos hermanos José Manuel y Querubín Vásquez (6) Miguel y Antonio Roca, hermanos (7) José Manuel Vaca Guzmán (8) Angel y Felix Arteaga, hermanos Calixto Roca Pedro Suárez Facundo Viveros Pastor Guardia Domingo Méndez Fabián Roca Viador Buceta Antonio Roca Pastor Oyola Nicolás Suárez y sus ocho hermanos (9) Manuel y Altanario Estremodoiro, hermanos. Antonio Peña (10) Juan de Dios Montero (11) Luís Roca (12) Aquino Salazar (13) En su novela histórica *Siringa* (1995) que son parte de su memoria, Juan B. Coimbra menciona otros nombres de cruceños que partieron con él desde Santa Cruz, como estos: Juan B. Coimbra (14) Feliciano Antelo (15) Ramiro Justiniano (16) José Hurtado Justiniano (17) Mauro Hurtado Justiniano, hermano de José (18) Leoncio Sosa (19) y su mujer Asunta Languidey Telésforo Pinto Eulogio Suárez Baltazar Peredo Ceferino Ardaya Hermógenes Roca Policarpio Añez Espiridión Ortiz (20) Nicolás Cuellar (Nico) (21)	(1) Se instaló en las riberas del río Yaci-Paraná, afluente oriental del Madera. (2) Se asentó en la orilla occidental, corriente arriba, del Abuná. Funda la barraca Etea sobre el río Beni. (3) Nacido en Trinidad-Beni, pero de padres cruceños, será el segundo más grande empresario de la goma después de Nicolás Suárez y sus hermanos, también cruceños. (4) Arriba del riachuelo Geneshuaya funda el centro colector de goma llamado Bella Brisa. (5) Avecinado en Reyes, dedicado primero a la explotación de la quina o cascarilla. (6) Se fueron al Beni desde su campiña natal de Bibosi (hoy ciudad de Saavedra). (7) Se dedicaron a la extracción de la quina y alcanzaron las tierras regadas por los ríos Tuichi y Madidi (ex provincia Caupolicán del Beni, hoy el norte del departamento de La Paz). (8) El padre de Antonio Vaca Díez, quien fundó una comunidad de cruceños con el nombre de Santa Cruz, dedicado a la explotación de la quina. (9) Dedicado a la recolección, explotación y comercialización de la goma y de productos europeos importados, funda su centro de operaciones en un lugar estratégico llamado por el estadounidense Heath Cachuela Esperanza. (10) Instalado en la ribera del río Abuná. (11) Hizo asiento en la ribera del río Abuná. (12) Junto con otros cruceños se instaló a orillas del río Acre para dedicarse a la goma. (13) Se Instaló a orillas del río Acre. (14) Autor de la novela Siringa. Dejó sus estudios de Derecho en la universidad para irse al Beni a trabajar en plena época de extracción de la *hevea*. (15) Fundó una empresa para irse al Beni. (16) Ramiro Justiniano, estudiante de Medicina, distinguido por su "capacidad intelectual y apreciado por sus cualidades de nobleza y generosidad" (Coimbra 1993: 23). Fundó otra empresa para irse a trabajar al Beni. (17) Como los tres anteriores, era joven y de "espíritu inquieto y emprendedor; había renunciado a los libros y a prendizajes de otro género, enrolándose en las primeras expediciones que respondieron al descubrimiento de la hevea" (Coimbra 1993: 23). (18) Joven de 23 años, de "espesas cejas negras y una temprana voz gruesa. Carácter impulsivo. Testarudo y temerario. Bueno para los puños. Sus compañeros requerían de su sociedad para gozar de su buen humor al par que por la secreta admiración que despertaba su fuerza siempre al servicio –oficiosamente– de reparar los agravios." "La ondulación de su conducta, la angulosa sucesión de rasgos antipódicos de violencia y generosidad, de genial ceguera de la fuerza y serena eficacia del bien –tan característico de un pueblo recién despertado al porvenir – infundieron un sentido de drama en nuestra empresa y en nuestra vida, puesta en el corazón de lo ignoto." (Coimbra 1993: 23, 24). (19) Colorao "como una hormiga", por lo que le llamaban "Jorebaré", integraba el grupo de artesanos, campesinos y mozos que iban con la empresa de don José Hurtado Justiniano. (20) Hombre de edad, que hacía de carretero. (21) Adolescente de 16 años, que se fue al Beni junto con el grupo de Juan B. Coimbra; "no conoció a su padre de cuya lejana ascendencia hidalga tenía referencias y documentos que le hacía saber su abuela, una veterana dada a las lecturas y a los papeles. Su madre, brava criolla garrida y valiente, con su trabajo había sostenido su educación y la de sus hermanos". "A las dos puertas, sobre la misma cuadra de nuestra casa en la calle Velasco del Barrio de San Roque, vivía su familia" (Coimbra 1993: 24).

En la Tabla 8 se mencionan algunos de los nombres de cruceños o cambas, de toda condición social, que se fueron al Beni y Pando a buscar mejor vida y a trabajar en las labores de la goma, como empresarios, carreteros, mozos, administradores, escritores (como el caso de Juan B. Coimbra). La mayoría de ellos no volvieron y se quedaron a vivir en los pueblos de las ex misiones jesuíticas de Mojos o en nuevas comunidades o ranchos fundados; dejando así su descendencia, sus costumbres, habla y cultura cruceña-camba en aquellas otras tierras del Oriente boliviano. Muchos de ellos se fueron como "anónimos". Sus nombres no figuran ni en libros ni en actas particulares ni oficiales. Pero fueron 80 mil y seguramente algo más con los años, después de 1907. Aquí está la explicación de por qué se puede sostener la hipótesis de que la mayoría de los cambas benianos y pandinos, descienden de cambas cruceños. Los mismos apellidos, similares costumbres, la misma manera de hablar un castellano popular castizo, con acentuación de la fonética y el uso de palabra indígenas iguales en muchos casos, como cayú, motacú, totaí, tipoy, tacú, tarumá, guapurú, etc. Esto le da sentido a la frase que hasta ahora usan los cruceños en general: "Los benianos (y en esto hay que incluir a Pando por justicia histórica), son nuestros hermanos de sangre y cultura". ¿Acaso esto no da a los hombres de los llanos bolivianos el sentido de ser una comunidad histórica-cultural camba particular, diferenciada, dentro del Estado de Bolivia y en el corazón de Sudamérica meridional tropical chaco-amazónica? Reitero, hay que ser deshonesto y tener intereses oscuros para negar la formación de un "pueblo nuevo", llamado camba, en el territorio de Santa Cruz, Beni y Pando.

Sobre la ida de los cruceños al norte y noreste del Oriente boliviano, Sanabria (1988: 289) expresa:

> La noticia del buen éxito en las labores recolectoras y de pingües utilidades percibidas voló a los pueblos de Moxos, y a modo de una clarinada de reclamo no tardó en llegar hasta la lejana Santa Cruz, cuna de toda aquella legión de precursores. Y empezó el éxodo de su población moza y la cita de ella en la cerrada minga del Madera y sus inmediatos afluentes. En sólo cinco años la región aquella poblóse de barracas, fue surcada por senderos y trajinada en todas direcciones. Breve tiempo más y los alentados hijos de la ciudad ñuflense habrían concluido por expandirse sobre la vasta zona de la hilea limitada al septentrión por la línea Yarary-Madera[...].

Entre esa población cruceña o camba, gente indígena chiquitana fue también llevada al Beni y Pando. Así, "[el] despoblamiento de

la provincia [Velasco] por la migración al Beni fue ilustrado por varios artículos de prensa: en 1901, por ejemplo, se relata que el pueblo de Concepción se vació de su población indígena, al 'extremo que no se hallaba a quien nombrar cacique"'. Ese año, un nuevo enganche se llevó al Beni a 80 chiquitanos de Concepción (Lema 2009: 130). También fueron llevados Chiriguanos al Beni, como lo documenta Combès (2005: 127-128): "A fines del siglo XIX e inicios del XX, muchos chiriguanos fueron prácticamente raptados y obligados a salir hacia el Beni, por lo general sin retorno (...). Así, entre los primeros sobrevivientes de Kuruyuki, muchos fueron llevados a la fuerza al Beni". Al respecto, Nordenskiöld (2002 [1912]: 271-272), se refiere de esta manera: "(...) Al norte de la zona ocupada por los chiriguano tiene lugar otro tipo de migración [que se diferencia con la que va al norte argentino. [De esta región al chiriguano "[nadie] lo retiene a la fuerza" cuando quiere volver]. De las regiones gomeras, por el contrario, nadie regresa. [. . .] "De modo desvergonzado se ha embaucado a los chiriguano, sobre todo a los del valle de Kaipipendi, para ir a las regiones caucheras en el noreste boliviano donde fueron vendidos como trabajadores (...)". (*cfr.* también Nordenskiöld [1922] 2003: 14). El año 1911 fueron llevados Guarayos a Guayaramerín para trabajar en el primer cuartel de esa ciudad amazónica (Becerra Casanovas 1980: 186). "Estos valientes hombres y mujeres guarayos venían e iban a su tierra para traer a los demás familiares y así se establecieron hasta hoy en día [en Guarayamerín]" (Crespo Avaroma 2006: 135). No se descarta que fueran llevados Chané del Isoso a la región gomera de Beni y Pando con la participación como contratistas de algunos capitanes isoseños como Iyambae o Arïgui (Combès 2005: 147). Por cierto, mojeños o llaneros benianos de diferentes étnias cambas también fueron llevados a la zona amazónica de la siringa, ante la "carestía de la mano de obra" en el lugar, como afirma Block (1997: 226): "(...) los pueblos de Mojos suministraron una fuente esencial de peones aclimatados para el comercio gomero por el Madera".

Criollos cruceños, que se dedicaban a al industria azucarera,

marcharon "al Beni junto a sus peones 'alucinados en obtener mejores ventajas en aquella región' (...)" (Lema 2009: 129). Mientras algunos paceños se adentraban a la región cauchera por el norte de La Paz (hoy provincia Iturralde), los "cruceños se descolgaban por el Río Grande y desparramaban por el Itenez, por el Machupo, el Itonamas, llegando a Guayaramerín, a Villa Bella, hasta Manaus. Por el lado de la provincia del Yacuma, Ballivián y actual Iturralde, se abrían las selvas dejando paso a grandes pioneros. Nicolás Suarez, Antonio Vaca Díez, Nicanor Gonzalo Salvatierra, Miguel y Angel Roca [todos cruceños y otros muchos más], y doscientos más tan empeñosos y decididos, iban ocupando parcelas ricas, pampas y montes, lagos y ríos" (Boero Rojo (1982: 50) en Crespo Avaroma 2006: 131).

La presencia del cruceño en el Beni mestizándose con la población nativa y mestiza beniana, o bien dejando la impronta de su cultura camba en dicho departamento, es mencionada en otras fuentes. Por ejemplo, el empresario cauchero Antonio Vaca Díez en su *Diario de Viaje* de 1876, al referirse a los bailes, la música y costumbres de Santa Ana del Yacuma, dice que "son con poca diferencia, lo mismo que los cruceños: música igual, los mismos agasajos y obsequios a la concurrencia, las mismas costumbres" (2005 [1876]: 167).

El escritor español Ciro Bayo que estuvo a fines del siglo XIX en Trinidad-Beni observó la presencia de la cultura cruceña-camba de esta manera: "En Trinidad la sociedad carayana es fina y culta en su mayor parte, casi al nivel de su homóloga la cruceña; y esto se explica porque quien dice Trinidad dice Santa Cruz... Aquí como en todo Mojos domina el elemento cruceño, mayormente en estos tiempos de fiebre de la goma, en que Santa Cruz de la Sierra se despuebla de ricos y pobres [...]" (Bayo 1912: 348).

Este proceso de mestización bio-cultural entre cambas cruceños y mujeres nativas mojeñas o arawak en el Beni es caracterizado por Coimbra de esta forma:

> Los vecinos de Baures eran bravos y cruceños. Después de haberse enriquecidos trabajando en los siringales del Madera, nutridos de experiencia, ávidos de sosiego, habían tornado con la serena cosecha y, elegido este rincón, plantaron sus reales para gozar de la vida. De éstos eran don Balvino Franco, don Pastor Oyola, don Rafael Ruiz, don Manuel José Justiniano (...), don Benigno Vaca Moreno, don Manuel Ruiz, don Fernando y Arístides Antelo, don Urbano Melgar, don José Manuel Martínez y otros muchos que sería largo enumerar.
> Entre los nativos que ostentaban el blasón de su alcurnia y sus riquezas, estaban los señores Rómulo, Pedro y Nemesio Ojopi, hijos del gran cacique don Hipólito y de doña María Manuela Vaca, cruceña, "americana-española", como dice un documento público que a ella se refiere. Eran especímenes espléndidos de la raza mestiza, los tres primeros; raza que dio más tarde a muchos notables pioneros de la goma, grandes benefactores de su pueblo, artistas e intelectuales (1993: 51-52).

La presencia de cruceños por el oeste del Beni, en este caso en Reyes (hoy la capital de la provincia Ballivián del Beni), a fines del siglo XIX, es innegable. En efecto, el viajero y naturalista italiano Balzan la destaca: "La población acomodada de Reyes está formada casi totalmente de cruceños, es decir, de individuos de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, situada al N-E de Bolivia [...]" (Balzan [1892] 2008: 172).

Muchos de estos cruceños asentados en Reyes y sus alrededores, si no ellos, sus descendientes, se mestizaron también con algunas mujeres nativas de la etnia de los maropas (reyesanos), tal como lo muestra Vázquez Pinto (2009). Consultando los Archivos de la Parroquia de Reyes, muestra el casamiento de algunos cruceños o sus hijos con mujeres mestizas, como este caso: El cruceño Manuel Tristán Cuellar, que se casó con Cándida Rivero, tuvo dos hijos: Miguel y Manuel. El año 1895 se encontraba en Reyes, de aquí se fue con su familia cerca de Santa Rosa del Yacuma para dedicarse a la ganadería, construyendo dos estancias: "El

Naranjal" y "Mercedes". Su hijo, Manuel Cuellar Rivero contrajo bodas con Dalia Mosqueira Gualasúa, mujer, como se ve, mestiza, hija de un criollo beniano y de una nativa camba. De este matrimonio nacieron tres hijas: Claudina, Robertina y Sara Cuellar Mosqueira.[55] (Vásquez Pinto 2009).

Expandido por casi todo el territorio amazónico-chaqueño, como empresario, comerciante, ganadero, obrero o peón, ese camba (cruceño, beniano y pandino), recibirá en sus venas, nuevas influencias genéticas y culturales, esta vez venida de allende los mares. La explotación de la goma hizo que alemanes, suizos, franceses, italianos y de otros países de América del Sur, llegaran a Santa Cruz, Beni y al actual Pando. Esa emigración de extranjeros que *generará un nuevo perfil en el fenotipo del camba criollo y mestizo*, más cercano al de algunos - para usar la categoría de Darcy Ribeiro- "pueblos nuevos" de América pero sin dejar de ser profundamente mestizos, se la puede dividir en los periodos siguientes:

1er. período: De 1884 a 1912. El descubrimiento de los gomales al norte de los departamentos de Santa Cruz y el Beni atrajo a inmigrantes europeos y bolivianos, principalmente cambas cruceños que participaron en la explotación de los siringales de la región. La mayoría de los inmigrantes europeos procedían de Alemania, contratados por empresas gomeras y firmas comerciales locales e internacionales. "Después de los alemanes, los italianos eran los inmigrantes europeos más activos e importantes en distintas actividades. Los franceses ejercieron una influencia importante en la arquitectura, música, educación y minería; así, Bertres construyó la catedral y Guillauy fue autor del himno cruceño" (Gabriel Hollweg 1999; *cfr.* PNUD –Santa Cruz: 2004). De los países limítrofes con Bolivia, el número de

55 A esta última señora, el autor de este trabajo cuando era niño y vivía en Santa Rosa de Yacuma, la conoció y le llamaba tía, pues según mi madre María Mosqueira Flores ella era nuestra familiar. Yo por esos años no entendía mucho de esos lazos de parentesco. Ahora si, soy más consciente de ello.

los argentinos era significativo dentro de este período. En efecto, en 1880 se hizo un censo municipal de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, y el resultado de la presencia de extranjeros fue: 31 argentinos, 20 italianos, 4 españoles, 4 franceses y 3 alemanes. Otro dato de 1881 registra que los alemanes que había en Santa Cruz de la Sierra eran Francisco Treu, Alberto Natusch y Jorge Banzer, y el austriaco David Cronenbold (*cfr.* Hollweg 1995: 224). Los tres últimos tenían casas comerciales en Santa Cruz, junto a cruceños como Crisanto Roca, Saturnino Saucedo, Manuel Peña, Pedro Vega, Elías Antelo. En 1887 otro censo arrojó estos resultados de extranjeros en la ciudad cruceña: 12 alemanes, 13 españoles, 5 franceses, 10 turcos. También se censaron austriacos y otros europeos. En 1891 se une a esa lista de comerciantes europeos, Emilio Zeller y otros. "En 1900, la colonia europea creció con la presencia de alemanes (19), franceses (9), austriacos (18), italianos (31), españoles (29), etc." (Lema 2009: 45).[56] Con mucha probabilidad casi todos estos europeos eran jóvenes y solteros y se buscaron concubinas o casaron con mujeres cruceños (criollas o mestizas) (*cfr.* Soruco 2008: 26). Con los años sus hijos, nietos y bisnietos, se integraron o socialización como

56 Es significativa la lista o cantidad de extranjeros europeos que vivían en Santa Cruz como, por ejemplo, alemanes asentados ya en ese periodo, entre los cuales se pueden citar algunos nombres: José Reiche, Alberto Natusch, Jorge Banzer, los hermanos Carlos, Mateo y Teodoro Amelunge, Emilio Zeller, Augusto Heiland y señora, Germán Meschwitz, Juan Pepsel, José Steimbach, los hermanos Juan y Enrique Elsner y señora, Juan Gericke, Otto Kenning, Cristián Pinckert, Walter Denker, etc.; también ya se encuentraban austriacos como David Cronembold, Francisco Treu, Francisco Hirtner, Carlos Marié, Alfredo Schmidt, etc.; belgas como Van Nivel, Lazarus, Meyer y Félix Middagh; checo-eslovacos como José Reiner, José Suska y otros; dinamarqueses, como Inger Lider de Skriewe, los hermanos Juan y Angel Brun, Carlos Jensen, etc.; franceses, como Carlos Calot, Francisco Finot, Luis Perrogon, Francisco Kempff, Gastón Guilleauz, Guido de Chazal, etc.; tambié radicaban ingleses como Enrique Comber, Eduardo Thompson, Jorge Hamilton y señora, Carlos Baucher, etc.; italianos como Benigno Campodónico, los hermanos Carlos, Bernardo y Francisco Cadario, José Bruno, Nicolás Palermo, Juan Gilardi, Antonio Pittari, Dionisio Foianini, César Manzoni, Agustín Cordano, Casimiro Bossi, etc.; polacos como Guillermo Meyer, Cristóbal León Tornow, Abrahan Strach, etc.; norteamericanos como Eduardo Fleming, Santiago Rossell, Juan Bowles, Francisco Davis, Percy Blond, Juan Finish, Ricardo Smith, etc.; y de otras nacionalidades europeas también había como suecos, suizos, yugoeslavos. *Vid.* Salmón en Vázquez Machicaco – Vázquez Machicado (1992: 456 y ss.). Muchos de estos hombres echaron raíces en Santa Cruz y dejaron descendencia.

cruceños o cambas.

> La mayor influencia que se sentía en la ciudad de Santa Cruz era alemana, pues la mayor parte de las casas de comercio se encontraban en manos de estos inmigrantes pero, a decir de Nordenskiöld, éstos apenas eran "soportados". Sin embargo, varios autores coinciden en afirmar que el aporte de la inmigración europea inyectó un nuevo impulso a las elites locales (Lema 2009: 45).

Dentro de este período, según el censo de 1900, el departamento de Santa Cruz tenía una población de 171.592 habitantes; sumando a esta cifra la población no censada que se calcula en 38.000 personas, el total era 209. 592 habitantes. De esta cifra, 56.526 era población indígena camba. Ahora bien, de los 38.000 no censados, se contaban aproximadamente 20.000 "bárbaros", según expresión de los que hicieron el censo. Pues, no se pudo "consignar las tribus conocidas de salvajes". Por tanto, sumando a esos 56.526 los 20.000 indígenas, el año 1900 en el departamento de Santa Cruz había 76.526 indígenas cambas. O sea, 1/3 de la población cruceña era indígena. El resto era no indígena, o sea, criolla y mestiza. Por su parte, Averanga (1998: 123), respecto de la distribución de la población indígena en este departamento, da estos datos con el censo de 1900: 171.592 era la población total. De esta, 103.718 era no indígena; 57.456 indígena y 34.286 población selvícola estimada. Sumando la población indígena camba con la selvícola, da una cifra de 91.742 de población indígena. Por tanto, esta última categoría de población no pasaba el 50% del total del departamento de Santa Cruz. Ahora bien, si sumamos los 105.718 de población cruceña no indígena con los 91.286 de población indígena camba, el total aumenta a 195.004 habitantes cambas cruceños.

En base a ese censo, Molina (1905), considerando la categoría de razas, da esta distribución de la población de Santa Cruz: blanca, 59.470; mestiza, 44.249; indígena, 94.526; negra, 930; no

especificada, 10. 418. Sumando la población criolla y mestiza, la cifra es 103.718. Entonces, la población blanca (más de ascendencia europea) y la mestiza, seguía siendo mayoritaria por aquellos años. Cerca de cuatro décadas después, según el Informe del Plan Bohan y de acuerdo a estimaciones oficiales, en 1941 la población total del departamento de Santa Cruz "era de 417.000 personas a 1.1 personas por kilómetro cuadrado" (Plan Bohan 1988: 144). Este mismo informe calculaba que la población total en 1939 del área de Santa Cruz, que incluía solo cuatro provincias como Cercado (hoy Andrés Ibáñez), Warnes, Sara e Ichilo, era de 261.668 cambas cruceños (*Idem*). Entonces, lo que hoy se conoce como Santa Cruz y el norte integrado, no era un área despoblada de cambas. Había suficiente población para dedicarse con más intensidad a la producción agrícola o agroindustrial.

Dentro también de este período, se asentaron en el norte del Beni, diversos extranjeros procedentes de distintos países europeos e hispanomaricanos. Así en Cachuela Esperanza por aquella época de la explotación de la goma elástica vinieron y vivieron alemanes, como Luíz Bruchner, Gustavo Merlin y otros; suizos como Carl Blattman y otros; ingleses como Juan Mayer, Carlos Stainer y otros; franceses como Andrés Pieront; libaneses como Abidón Bishara; españoles como los hermanos Francisco y Emilio Camberos, Federico Cobo y otros; chinos como Fong Sui y otros; brasileños como Julio da Silva y otros; peruanos como Octavio García, Felipe Destre y otros; japoneses como Ricardo Kowayashi, José Oisshi y otros;[57] italianos como Octavio Bianchi y otros; y también se menciona uno que otro extranjero venido de Colombia, Venezuela y Portugal. Muchos de ellos llegaron solos y con el tiempo, por eso, algunos se mestizaron con mujeres criollas o mestizas locales o de la región (*cfr.* Crespo Avaroma 2006: 138).

57 Los japoneses, cuando entró en crisis la producción de la goma o siringa, la mayoría se retiró de la zona del norte del Beni y de Pando, instalándose en otros departamentos del interior de Bolivia (*cfr.* López Beltrán 2008).

Según el censo de 1900, el Beni tenía una población total de 25.680 habitantes. De éstos, 9.332 eran no indígenas, o sea, criollos y mestizos. 13.869 eran indígenas (54.01%). Además, se estimaba 2.479 habitantes no censados y una población selvícola de 6.500 personas. En total, entonces, el Beni tenía, sumando toda esa población, 31.180. Medio siglo después, según el censo de 1950, el Beni sumó una población total de 71.636 habitantes. De esta cifra, 62.431 (87.95%) era **no** indígena, o sea, criolla y mestiza; 9.205 era indígena (12.85%) y se estimaba en 43.050 la población selvícola no censada. El total entonces era 71.636 la población beniana censada, más 43.050 de población indígena no censada, da una cifra de 114.716 habitantes benianos. En medio siglo, la población del departamento del Beni aumentó casi tres veces más de la cantidad total que tenía en 1900. Algo que no se dio entre 1830 y 1900, o sea en 70 años, ya que el año 1830, tenía 27.570 habitantes, distribuidos así: 56 blancos (casi todos cruceños), 23. 313 indígenas cristianos y 4.200 indígenas aún no cristianizados (D' Orbigny [1845]1992: 250).

Por el lado de la región de lo que ahora es Pando, el censo de 1900 arroja una cifra de 7.228 habitantes. De esta cantidad, 329 era no indígena (4.55%), o sea, blanca o mestiza; 16 indígena (0.22%). La población no censada se la estimaba en 6.883 personas y se calculaba una población "selvícola" de 19.828 indígenas. Por tanto, la cifra más real de la cantidad de población que vivía en lo que ahora es Pando, sería de unas 27.056 habitantes. El territoro de lo que ahora es Pando no estuvo vacío de población. Ahí vivían indígenas cambas y ahí llegaron los cambas cruceños y benianos y también inmigrantes extranjeros sobre todo durante el perído de la explotación de la goma o siringa. El censo de 1950 registra la cifra de 16.286 habitantes en Pando. De esta, 16.018 (98.34%) era no indígena (o sea, era blanca, criolla, mestiza); 266 era indígena (1.63%); y se estimaba una población "selvícola" indígena de 1.780 personas. Por tanto, la población total de Pando el año 1950 sería, sumando la población censada y la no censada, de 18.064 habiantes pandinos (*cfr.* Avarenga 1998: 1249).

2do. período: De 1918 a 1935. Luego del fin de la I guerra mundial, muchos alemanes emigraron a Sudamérica, así como turcos y árabes[58] desde el desintegrado imperio Otomano. "Este periodo fue el de mayor desarrollo y expansión de la inmigración alemana a Santa Cruz; se instalaron aserraderos, la primera fundición industrial, fábricas de aceite, empresas de transporte terrestre y de aeronavegación y de fundó el Lloyd Aéreo Boliviano. En las provincias chiquitanas se asentaron importantes núcleos de inmigrantes alemanes relacionados a la producción de la siringa y florecieron importantes establecimientos agropecuarios. Con el advenimiento de la II guerra mundial, Bolivia rompió relaciones con Alemania y el 13 de mayo se declaró la intervención de firmas comerciales e industriales alemanas, lo que tuvo efectos recesivos en la economía cruceña" (Gabriel Holweg 1999). En este período llegaron también otros extranjeros a Santa Cruz. Por ejemplo, llega Mateo Kuljis de Europa Oriental (Soruco 2008: 27).

En el año 1920, el General Rodríguez ([1925] 2010: 166), en base al censo de 1900 y a las estimaciones de la época, calculaba que la población de Santa Cruz y el Beni, sumada solo la que había sido censada, llegaba a "250.000 habitantes, para todo el Oriente (...)." Se excluye aquí la del Territorio de Colonias, hoy Pando.

Aquellos datos demográficos con sus rasgos raciales o étnicos para el Oriente boliviano pueden ser completados con los que, en base al Infome del Plan Bohan y otros cálculos, da Flores (2002: 41) para el año 1935, incluyendo el Territorio de Colonias, o sea, lo que ahora es gran parte de Pando. El siguiente cuadro muestra los porcentajes (*vid. infra* Tabla 9):

58 También se pueden citar algunos nombres de los árabes que se asentaron o vivían ya en Santa Cruz por aquellos años, tales como Zacarías Talamás, Rosa v. de Dabdoub, los hermanos Abrahán y Alberto Dabdoub, los hermanos Elías y Pacífico Giacomán, los hermanos Salomón, Pedro Marcos, los hermanos Alejandro y Jacobo James, los hermanos Atilio, Carlos y Julio Chajtur, Juan Salvador, los hermanos Mariano y Pedro Telchi, Fortunato Nayar, Julio Abudine, Samuel Nayar, Félix Nieme, Miguel Nostas, Antonio y Miguel Simon, Nasib Nasab, etc. *Vid.* Salmón en Vázquez Machicado – Vázquez Machicado (1992: 456). Igualmente, varios de ellos echaron raíces en Santa Cruz y tienen sus descendencias entre nietos, bisnietos, etc.

Tabla 9

Departamento	Blanca	Mestiza	India
Santa Cruz	28.4%	21.1%	45.1%
Beni	15.9%	12.1%	62.3%
TC (hoy Pando)	0.6%	15.5%	62.3%

Fuente: Flores (2002).

Se nota, por estos porcentajes, que en la población camba del Oriente boliviano, en la del Beni y Pando son aún mayoría los habitanes indígenas en 1935. Pero, como muestran también los datos del censo de 1950, ya este año, la mayoría de la población se autopercibe como criollo y mestiza. Por eso, es posible aceptar esto que escribe Flores (2002: 45) al respecto:

> Podemos concluir que los departamentos orientales: Pando, Beni y Santa Cruz y Tarija constituían departamentos con altos porcentajes de población no indígena o población blanca. Estos departamentos estaban totalmente aislados de los centros más poblados de la República. Su incorporación en la vida republicana se da recién en la segunda mitad del siglo XX, cuando se construye la carretera Cochabamba-Santa Cruz y se produce un proceso de migración [...].

3er. período: de 1939 a 1945. La II guerra mundial dio origen a que miles de judíos y adversarios políticos del régimen nazi alemán inmigrasen a Bolivia, gracias a la acogida del presidente Germán Busch. Algunos de ellos se establecieron en Santa Cruz y fueron eficientes profesionales que trabajaron en el ramo de la salud en las provincias cruceñas. Pero con el tiempo, hicieron maletas muchos de ellos, y unos cuantos se quedaron a vivir en el departamento cruceño. Sus hijos y nietos, sin duda, se han integrado a la sociedad y cultura camba de Santa Cruz.

4to. período: de 1945 a 1960. El fin de la II guerra mundial, más las consecuencias de los cambios políticos y económicos de la

postguerra, hizo que el flujo migratorio internacional estuviera compuesto por alemanes, polacos, húngaros, españoles y otros que fueron desplazados principalmente de países europeos. Algunos de estos inmigrantes también se radicaron en Santa Cruz. Pero también llegaron, a partir de 1950, otros inmigrantes como menonitas y japoneses que han contribuido activamente en la transformación del agro cruceño con sus innovaciones en el cultivo de la tierra y sus sistemas de organización en cooperativas (Hollweg 1999; Seleme *et al.* 2005: 29). En este período, el Estado boliviano, desde su sede en La Paz, en una actitud de franco colonialismo interno hacia el territorio camba (vieja mirada sobre el Oriente boliviano desde el siglo XIX), creará la consigna "marcha hacia el Oriente", principalmente a Santa Cruz, enviando colonias de aimaras y con el tiempo de quechuas, con el objetivo de colonizar estas tierras, como si no tuvieran población ni cultura, en desmedro de otorgarles tierras a los propios cambas y de destruir paulatinamente la cultura cruceña-camba. Pero contemporáneos estudios como los de Maclean Stearman (1987) y Soria (1996), demuestran que esa colonización dirigida por los gobiernos de turno, en cuanto al objetivo de sacar de la pobreza a los indígenas del interior, no dieron los resultados esperados, y, antes bien, ha aumentando el conflicto histórico entre cambas y collas. Pero este es un tema que merece otro trabajo de investigación y escapa a la delimitación histórica en el tema del mestizaje de nuestro interés.

* * * * *

Para cerrar este apartado, se presentan estos dos casos tipos de genealogía de dos familias del Oriente boliviana. Las dos corresponden al Beni, pero que tienen también raíces cambas cruceñas.

i) Parte de dos familias cruceñas emparentadas de apellidos paterno Taborga, una de apellido materno Ordoñez y la otra Salvatierra; la primera nacida en Santa Cruz de la Sierra y la

segunda en Portachuelo, tuvieron esta descendencia en el Beni, provincia Ballivián, cantón Santa Rosa del Yacuma y sus alrededores, que se describe a continuación (*cfr.* Vásquez Pinto 2009: 335-336):

Así, Melquíades Taborga Ordoñez, contrajo matrimonio con Lucinda Balcázar Suárez. Ambos nacieron en Santa Cruz de la Sierra. Tuvieron 4 hijos en esta ciudad: María (que se casó con Santiago Mercado Moreno), Manuela Antonia, Ismael y Rodolfo. Don Melquíades, al recibir de su padre la herencia, con su esposa y sus 4 hijos se traslada al Beni, en el período del auge de la goma. Emigra a Santa Rosa del Yacuma por el río Yacuma. Se radica en ese cantón. Llega con 3 familiares más de los Ordoñez, los cuales a su vez traían a sus esposas e hijos. Toda esta familia se instala en Santa Rosa del Yacuma y se dedica a la agricultura y la ganadería, como era la costumbre en Santa Cruz.

Uno de sus hijos de don Melquíades Taborga Ordoñez, Ismael Toborga Balcázar, tenía 11 años de edad cuando partió con su padre desde Santa Cruz al Beni. Ya en Santa Rosa, cuando tenía edad de adulto, se casó con María Delicia Mosqueira Gualasúa,[59] que por su segundo apellido, era "mestiza" nacida de un beniano de origen criollo (el apellido Mosqueira es de origen gallego) y de una mujer indígena camba beniana; mujer que había enviudado. Con ella, el cruceño criollo Ismael (que seguramente tenía algún grado de mestizaje), tuvo estos hijos: María Delicia (nacida en 1927), Ismael (apodado Nico), Ismerio (apodado Meyo) y Carmen Taborga Mosqueira.

Por su parte, Ismael Taborga Mosqueira (Nico), se casó con Eva Vaca Bravo, mujer criolla-mestiza (a quien en persona conocí en Santa Rosa de Yacuma cuando yo tenía 12 o 13 años de edad). Este matrimonio tuvo seis hijos: Sandra, José Pedro, Marinela,

59 El apellido "Gualasúa" es nativo; pertenece a la etnia camba beniana Mojeña-trinitaria (*cfr.* Ribera 1995: 5).

Jenny, Eva y Gloria Taborga Vaca (a todos los hijos de don Nico y doña Eva yo los conocí personalmente, aunque a José Pedro y sobre todo a Marinela los conocí mejor, pues eran mis compañeros en el colegio de Santa Rosa del Yucuma. Marinela era incluso mi compañera de curso, pero no nos tratábamos de parientes, porque creo que ni ella, menos yo, sabíamos el lado de nuestro parentesco por el apellido Mosquiera de su padre, al cual también conocí, pero por ignorar este aspecto, nunca le dije tío o pariente). Aún, si no me falla la memoria o si no estoy mal informado, la mayoría de ellos viven, aunque ya no necesariamente en nuestro pueblo beniano.

Por el otro lado, está la otra familia Taborga, que nacida en Portachuelo, parte de ella emigró al Beni. Eran cuatro hermanos: Juan de Dios, Joaquín, Rosaura y Eulogia Taborga Salvatierra. Dona Eulogia se casó en su tierra natal con Lorenzo Rodríguez y no emigró al Beni. Los otros tres hermanos sí se fueron a tierras benianas el año 1912. Se emplearon en la Casa Suárez, dedicándose a la explotación de la goma, en la barraca "El Carmen". Pero dos años después, la crisis del precio de la goma en el mercado internacional por la I guerra mundial, se hizo sentir en la región, y, entre otros trabajadores, fueron despedidos. Los hermanos Taborga se trasladaron a la región de Santa Rosa del Yacuma, y llegaron a la estancia "El Rosario", de propiedad de Lino Mosqueira Falfín (mi bisabuelo materno). En este lugar, Joaquín Taborga Salvatierra encontró a su compañera de matrimonio, doña Carmen Mosqueira Gualasúa, hija del propietario de esta estancia. Años después, Fidel Vasquez Obajo, beniano descendiente de cruceño, lo invita a trasladarse a su residencia, donde le obsequia la estancia "El Litoral" (hoy "El Encanto"), con el propósito de que Carmen Mosquiera Gualasúa estuviera cerca de su hermana Inocencia, esposa de Fidel Vásquez.

De los tres hermanos Taborga Salvatierra, Juan de Dios no dejó descendencia.

En cambio, Joaquín Taborga Salvatierra que era criollo cruceño, casado con Carmen Mosqueira Gualasúa, mujer beniana mestiza, tuvo estos hijos que nacieron en la estancia "El Litoral": Onofre, Nora, Eulogia, Lucio, Mauro, Felicia, Dubilda, Carmen, Joaquín (que nació en 1935), Eulalia (apodada Chuela) y Teresa. Don Joaquín falleció en 1960, su esposa también por esos años, y ambos están enterrados en dicha estancia. La siguiente foto, es testigo de esta familia cruceño-beniana y del mestizaje semejante en general en el Oriente boliviano.

Lámina 12



Joaquín Taborga Salvatierra (criollo cruceño), su esposa (beniana mestiza) y algunos descendientes. De izquierda a derecha, sentados, las hermanas Inocencia y Carmen Mosqueira Gualasúa y su esposo Joaquín Taborga Salvatierra y el último, Onofre Taborga Mosquiera (beniano mestizo). Foto en Vásquez Pinto (2009: 336).

Por su parte, uno de los hijos de don Joaquín, el beniano Onofre Taborga Mosqueira, ya mestizo porque tenía sangre criolla-española, pero también sangre nativa camba, contrajo nupcias con Victoria Salas Salas, y tuvieron estos descendientes que nacieron en la comunidad del "Aguaisal": Elia, María, Zaida, Rosa, Vitoria, Graciela y Benigna Taborga Salas. (En otra mujer, don Onofre

tuvo otra hija, a la que llamaron Luisa Taborga Casanovas).

El otro hijo del cruceño don Joaquín, llamado como su padre Joaquín Taborga Mosqueira, beniano mestizo también, se casó con Lidia Rodríguez Salas, y tuvieron estos hijos: Aizar, Danilo, Neusa, Dabeida y Regid Taborga Rodríguez. Pero don Joaquín Taborga Mosqueira, tuvo otros hijos en Manuela Mosqueira Vasquez: Milvi, Joaquín, Dúglas, Teresa, Silvana, Jesús y Pablo Taborga Mosqueira. Lo que muestra que a veces, por algún lado, había lazos consanguíneos entre personas que tenían algún grado de parentesco, de segundo o tercer orden.

Por su parte, el hermano del portachuleño don Joaquín, Rosaura Taborga Salvatierra, tuvo lazos maritales con Petrona Mosquiera Guarena. Esta última, beniana ya, por su apellido paterno tenía ascendencia hispano-criolla, pero por su apellido materno "Guarena", tenía ascendencia camba chiriguanae o guaraní cruceña. Puedo asegurar esto último, pues, este trabajo sobre el mestizaje en el Oriente boliviano, me llevó a leer el informe de Francisco de Viedma de fines del siglo XVIII, y ahí pude confirmar que dicho apellido en realidad era el nombre de un cacique guaraní de la provincia Cordillera. Recordemos que más de un chiriguanae o guaraní fue llevado también al norte del Beni para trabajar en la explotación de la goma elástica. De ese matrimonio, nacieron estos hijos mestizos: Florinda, Victoria y María Jesús Taborga Mosquiera. Estos en su momento, se casaron con cruceños o benianos descendientes de cambas cruceños. Por ejemplo, Florinda se casó con Alfredo Roca. Victoria, con Carlos Guardia Roca, varones con apellidos de origen cruceño.

ii) El otro caso de genealogía, es el de mi familia de la cual desciendo. Es larga la cadena de parentesco consanguíneo. Pero trataré de sintetizarla. Así, por la línea paterna, mi bisabuelo era cruceño y se llamaba Rómulo Pinto Velarde. Mi bisabuela también y se llamaba Susana Melgar. Ambos nacieron en Santa Cruz de la Sierra. Con tres hijos varones, José Manuel, Donaciano

y Jorge Pinto Melgar, éstos niños aún, en plena época de la goma en el norte beniano y acreano, emigraron al norte amazónico. Jorge, aún joven, sin dejar descendencia, murió a orillas de un río, después de almorzar y echarse en su hamaca a descansar. Mi tío abuelo José Manuel, con el tiempo se asentó en Riberalta y ahí tuvo su descendencia. Sólo a uno de ellos, Jorge Pinto Durán, ya adulto, tuve ocasión de conocerlo en Cochabamba a fines del siglo XX.

Por su parte, mi abuelo Donaciano, aún siendo muy joven, mientras estudiaba para ser técnico en contabilidad en Trinidad, tuvo, según tengo conocimiento, un hijo, ya fallecido, de nombre Juan Pinto Olmos en dicha ciudad. Por motivos que desconozco, se separó de su mujer que le dio ese hijo. Pero éste tuvo su descendencia en Trinidad, pues, casado con una señora de apellido Roca, tuvieron 4 hijos varones y dos mujeres, a los cuales tuve la ocasión de conocerlos en Trinidad. Uno de ellos, se llama José Manuel, o sea, tiene el nombre de mi tío abuelo que se quedó a vivir en Riberalta y el de mi padre, que nació al sur de Riberalta, en la comunidad gomera "Australia". Aquí, en esta comunidad, mi abuelo Donaciano conoció a mi abuela Carmen Salazar Molina, hija del propietario de dicha barraca, beniana pero de padre peruano y madre cruceña. Se casó con ella y tuvieron 6 hijos benianos, 4 varones, Orlando, Alcides (Choco), José Manuel (mi padre) y Alfredo (Feyo) y 2 mujeres, Susana e Hilda Pinto Salazar.

Cada uno de mis tíos y tías en la edad adecuada, contrajeron matrimonios en su momento y tuvieron sus hijos e hijas. La mayoría de mis primos y primas de primer grado, aún viven, algunos en el Beni, otros en el interior de Bolivia, principalmente Santa Cruz de la Sierra, y varios en el exterior.

Por su parte, mi padre José Manuel Pinto Salazar, se casó con María Cruz Mosqueira Flores. De ahí nacimos dos hijos, quien escribe este trabajo y mi hermana Carmen Delicia Pinto

Mosqueira (Katty). Ella tiene un hijo, José Gustavo Sibiora Pinto (15 años) y yo, dos varones: Hamed Gustavo (9 años) y José Manuel Pinto Ordoñez (6 años).

Mi descendencia por parte de mi Madre es como sigue: El gallego Lino Mosqueira de Ávila, llegó al Beni en la época de la goma vía Apolo (norte de La Paz) a fines del siglo XIX. De ahí se pasó y radicó en Reyes (Beni). Aquí entre sus hijos, tuvo a mi bisabuelo Lino Mosqueira Faldín. Es de suponerse que el segundo apellido de mi bisabuelo materno sea de origen cruceño, aunque no se lo ha podido confirmar. Lino, con el tiempo, se desplazó por la provincia Ballivián del Beni y se instaló al norte de Santa Rosa del Yacuma, a unos 60 kms. de distancia. Ahí se dedicó a la ganadería fundando la estancia "El Rosario", donde a su vez, era un establecimiento para producir azúcar y otros derivados, que se llevaban a vender a Santa Rosa del Yacuma y a Riberalta. Lino, tuvo dos mujeres de origen indígena camba. Una de ella, la primera, de apellido (su nombre lo desconozco) Maropa o "reyesano", pues, de ahí nacieron varios hijos, entre los cuales conocí a Ernesto Mosqueira Marupa. Su segunda mujer, se llamaba María Cruz Guarena, que como se ve, era camba indígena chiriguanae o guaraní. Con ella se casó e incluso ambos figuran como propietarios legales de la estancia "El Rosario". Con mi bisabuela María Cruz Guarena, Lino tuvo varios hijos, entre los cuales, nacería mi abuelo materno, Antolín Mosqueira Guarena, beniano mestizo.

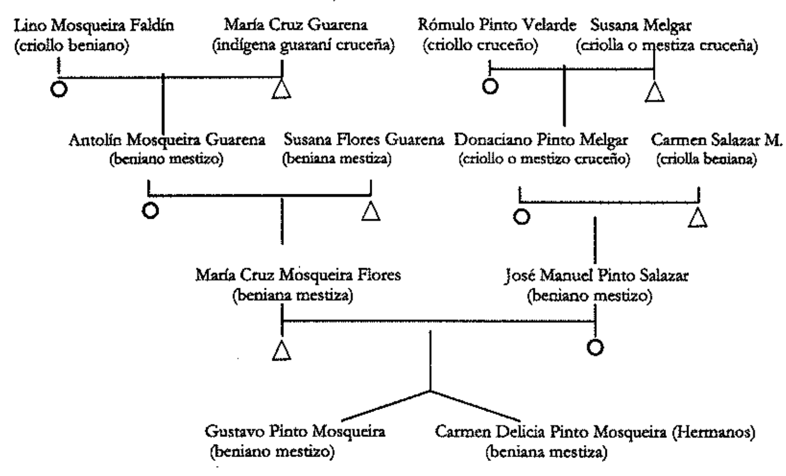
Por su parte, mi abuelo Antolín, que hizo la escuela en Reyes y hacía de "tinterillo" en esa zona o comunidades, se casó con Susana Flores Guarena viviendo aún en "El Rosario". El padre de mi abuela materna Susana era cruceño y su madre, como se ve, una indígena guaraní. Muy cerca, fundan la estancia "Monte Verde" (que hoy existe aún con ese nombre, de propiedad de Jesús Ayala). Ahí nacieron Olegario (mi tío aún vive y tiene 85 años), Elisa (que se fue a vivir a Brasil muy joven y ya falleció), Felicia (murió joven camino a Brasil cuandose se iba con mi tía Elisa),

María Cruz (Marica, mi mamá, fallecida el 24 de septiembre de 2009 a los 78 años) y José Antonio Mosqueira Flores.

Con los años, mi madre se vino a vivir a Santa Rosa del Yacuma y ahí se conoció con mi padre. De esta unión marital, como ya adelanté, nací yo (un 1 de noviembre de 1963) y mi hermana Katty en Santa Rosa del Yacuma-Beni. Dos mestizos benianos, que tienen también sangre nativa camba guaraní y criolla cruceña.

Los anteriores casos de mestizajes y el que cuento como parte de mi ascendencia, a no durarlo, tiene que haber sido semejante, parecido, y el predominante, en el Oriente boliviano. ¡Así tuvo que ser este mestizaje particular en el territorio chaco-amazónico! El cual nos hace distintos en este espacio o geografía de Sudamérica y del planeta tierra. Como se dijo antes, el camba es profundamente mestizo. Y en este mestizaje está escrita nuestra historia natural, humana y cultural. ¡Así lo tenemos que entender!

El siguiente árbol genealógico de mi persona o familia, puede hacer entender ese mestizaje camba en el Oriente boliviano:



Este árbol genealógico del autor muestra y demuestra cómo los benianos tenemos sangre indígena camba beniana-mojeña o bien

indígena o criolla-mestiza camba cruceña, como la generalidad de los benianos. Por eso es que se puede aplicar a éstos últimos la categoría de "cambas benianos", y esto permite entender mejor la frase (reiteramos) que dicen los cambas cruceños: "Los benianos son nuestros hermano de sangre y cultura". ¡Hay que estar ciegos o miopes para no reconocer esto!

Conclusión (inconclusa)

Esta conclusión es inconclusa. Pues aún no se ha estudiado el tema del mestizaje biocultural en los últimos 50 años en el Oriente boliviano.

En todo caso, para el período que se ha indagado, aún de manera provisional, se puede ya decir algo.

El mestizaje cruceño camba, o simplemente camba, desde tiempos pre misionales, es un hecho o fenómeno irrefutable e innegable. Fue un proceso natural, social y cultural en un medio geográfico, en este caso el territorio chaco-amazónico, situado en el corazón de Sudamérica, hoy el Oriente boliviano (ex gobernación de Santa Cruz). Por el aislamiento y lejananía de este espacio de otros centros más poblados y con dinamicidad económica durante la colonia española en América, lejos de Lima y de Charcas, y más ligado con Asunción del Paraguay en su aspecto biocultural, así como por otros factores más de tipo espiritual; los hispanos, criollos cruceños, mestizos paraguayos, los indígenas cambas como los chiriguanaes, guaraníes, chané, gorgotoquis, chiquitanos, con los años los mojeños, baures y otras etnias, parcialidades o culturas pre hispánicas del norte amazónico, se fueron fusionando biológica y culturamente, para dar lugar al surgimiento o la génesis de un nuevo pueblo y cultura, llamada por muchos "Pueblo o cultura cruceña o camba". Surgirá, en los hechos, una nueva "Etnia mestiza camba" en el Oriente boliviano, definida y con carácteristicas propias en su ser, en su estar, en su querer y su poder ya hasta mediados del siglo XIX: pues, los cambas tendrán una forma de comportarse distinta a otros grupos humanos dentro del Estado de Bolivia; tendrán una manera particular de hablar el español que es prácticamente un dialecto castellano camba; tendrán una forma de hacer producir la tierra para subsistir y alimentarse; tendrán una manera de relacionarse; tendrán un sentido de pertenencia al territorio donde nacieron y convivieron; tendrán una actitud ante el poder

estatal colonial o republicano de Bolivia; etc. ¿Alguien sensato o que este en su sano juicio puede negar esto?

Negar que esta "Etnia mestiza camba" sea una Nación o un "Pueblo nuevo", para usar una categoría del antropólogo Darcy Ribeiro, es deshonestidad intelectual. O es no saber nada o no entender ese proceso de formación biológica, histórica, social, económica, cultural y política del grupo o comunidad humana camba del Oriente boliviano. Es parcializarse o tener intereses políticos "sospechosos". O es estar obnubilado por el nacionalismo boliviano o andino que no deja ver ni reconocer esta "nacionalidad camba" en el este de Bolivia.

La etnogénesis del Pueblo y cultura cruceña camba fue efecto de un proceso natural, espontáneo, histórico, social, cultural... Como todo proceso humano, no estuvo excento de sufrimientos, de conflictos, de luchas, de adversidades; pero también fue marcado por la voluntad, la vitalidad, las aspiraciones, los valores, los sueños, las esperanzas e ideales de los cambas de todos los siglos pasados. Las generaciones cambas (cruceñas, benianas y pandinas) se encargaron de generar, mantener, difundir y sostener diversos elementos culturales que *han hecho del camba un hombre situado*, y por lo mismo, con características y rasgos propios, particulares, distintas a otros grupos humanas o culturas dentro de Bolivia y en Sudamérica, aunque con algunos parecidos a otros pueblos o naciones, como a los paraguayos.

La inmigración de otros elementos étnicos o raciales en los casi cien años anterior a 1950 y la incorparación a un proceso de modernización, no hicieron variar sustancialmente el aspecto biológico y cultural de los cambas. Al contrario, le dieron la posibilidad de universalizarse, en el sentido de participar con más firmeza en la dinámica del mundo desde el punto de vista del progreso material, tecnológico y científico.

A pesar de ello, los cambas han logrado mantener en su cultura, como parte de su identidad y como el fundamento de su "carácter

nacional" o de su *Ethos*, elementos de la cultura arawak, de la cultura chiquitana y de la chiriguanae-guaraní; algo que se nota aún en las costumbres culinarias, en el uso de palabras nativas cambas y de modismos en su habla popular, en sus bailes, música y hasta en algunos valores morales o éticos. Son estos aspectos materiales, sociales y simbólicos de su cultura, los que le han dado a los cambas la seguridad de seguir siendo ellos mismos, a pesar de la sistemática política estatal nacionalista andina de querer colonizar y eliminar a la cultura camba.

Empero, el pensamiento postmoderno, en su arista cultural y político, ha permitido en estas últimas décadas hacer otras lecturas e interpretaciones de las historias, los pueblos, las culturas...que habitan y viven inclusive dentro de los mismos Estados contemporáneos. Se valora lo diverso, lo heterogeneo. No lo homogeneo. Se valora la pluralidad cultural. No la homogenización cultural. Se valoran las nacionalidades. No la única nación-Estado monocultural. Se sostiene que las naciones o grupos culturales preexisten a los Estados. Por eso, este trabajo va en la línea de celebrar y respectar la diversidad cultural y étnica en el mundo. Los cambas, como pueblo, cultura y nación son parte de esa diversidad, cuya forma de ser ha sido conformada en base a ese "estar" situado en un territiro determinado, al uso de sus recursos naturales y a dos valores fundamentales: la libertad de espíritu y el menor sufrimiento posible. En otras palabras, los cambas como pueblo o nación, o sea como comunidad cultural, preexisten al Estado boliviano. *Sociológica y antropológicamente hablando, ya eran un Pueblo antes que se creada la República de Bolivia en 1825.*

Los cambas, entonces, no pueden aceptar quedar reducidos y condenados a ser meros "interculturales". Los cambas tienen una identidad étnica y cultural. Y partir de ella, bajo el principio de la racionalidad, la tolerancia y el respeto al relativismo (no absolutista) cultural, sabrán defender su particularidad histórica, social, cultural en el Oriente boliviano y, a partir de esto,

dialogar y aprender de otras culturas de Bolivia y del mundo, sin imposiciones de ningún de tipo ni de unos ni de otros.

Por ello, hay que entender al Pueblo camba como un grupo humano diferenciado de otros, aunque profundamente mestizo, biológica y culturalmente hablando. Ya hasta mediados del siglo XX, se puede apreciar que el mestizaje en el Oriente boliviano fue predominante. Los datos estadísticos así lo demuestran. Y demuestran también que el territorio chaco-amazónico siempre tuvo pueblos y etnias con sus culturas. Lo que hace condenable y rechazable toda esa larga historia de colonialismo interno estatal andino contra el Pueblo y la cultura camba del Oriente boliviano.

Bibliografía

ALCAYA Diego Felipe de [ca. 1605] 1961: "Relación cierta que el Padre Diego Felipe de Alcaya, cura de Mataca, envió a su Excelencia el Señor Marqués de Montes Claros, Visorey de estos Reynos, sacada de lo que el capitán Matín Sánchez de Alcayata, su padre dejó hecha, como primer descubridor y conquistador de la Gobernación de Santa Cruz de la Sierra", en *Cronitas Cruceños del Alto Perú Virreinal*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, pp. 47-68.

ANÓNIMO [1754] 2005: "Descripción de los Mojos que están a cargo de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú Año de 1754", en Joseph M. BARNADAS – Manuel PLAZA, eds., *Mojos. Seis relaciones jesuíticas, 1670-1763*, Cochabamba, Historia Boliviana.

ANÓNIMO 1698: "Breve Noticia de las missiones de inflieles, qve tiene la Compañía de lesvs de esta Provincia del Peru en las Provincias de los Moxos", Archivo General de Indias, Lima 407, www.santosnoco.blosport.com (13-08-2009).

ANÓNIMO 1748: "Catálogo de las Reducciones de las Misiones de los Mojos de esta Prov. Del Perú de la Compañía de Jesús, Año 1748, VARGAS UGARTE Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, T. III, Burgos, 1963-1965, pp. 177-179, www.santosnoco.blogsport.com (13-08-2009).

ANDIÓN Hieronimo 1595: "Carta al provincial-camino a Mojos", ANÓNIMO, *Annua de la Comañía de Jesús. Tucumán y Perú*, 1596, www.santosnoco.blogsport.com (13-08-2009).

"Acta del Cabildo, Justicia y Regimiento de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, 8/XI/1621", Centro de Estudios Nacionales – Cuarto Centenario de la Traslación de Santa Cruz de la Sierra, 2005.

ALLER Julián de SJ [1668] 2005: "Relación que el padre Julián de Aller, de la Compañía de Jesús, de la Provinincia del Perú y Superior de la nueva Misión de los indios gentiles de las dilatadas tierras de los Mojos que confinan con las de Santa Cruz de la Sierra y se dio principio por el año de 668 a instancias del Escelentísmimo Señor Conde de Lemos, Virrey de dicho Reino, le hace al Padre Luis Jacinto de Contreras, Provincial reelecto de dicha Provincia del Perú, su fecha a 9 de setiembre de 668", en BARNADAS Josep M. –PLAZA Manuel, eds., *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía - Etnografía - Evangelización. 1670 – 1763*, Cochabamba, Historia Boliviana, 2005, pp. 31-39.

ALTAMIRANO Diego Francisco 1979: *Historia de los misión de los Mójos*, 2ª. ed., La Paz, Instituto Boliviana de Cultura.

ALTAMIRANO Diego Francisco [1700] 2005: "Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos", en en BARNADAS Josep M. –PLAZA Manuel, eds., *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía - Etnografía - Evangelización. 1670-1763*, Cochabamba, Historia Boliviana, 2005, pp. 53-66.

ALTAMIRANO Diego Francisco [1713] 2005: "Breve noticia del estado en que se hallan el año de 1713 las misiones de infieles que tiene a su cargo la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús en las Provincias de los Mojos", en en BARNADAS Josep M. –PLAZA Manuel, eds., *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía - Etnografía - Evangelización. 1670 – 1763*, Cochabamba, Historia Boliviana, 2005, pp. 67-76.

AVERANGA M. Asthenio 1998: *Aspectos generales de la población boliviana*, La Paz-Bolivia, Ed. "Juventud".

AZARA Félix de 1943: *Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata*, Buenos Aires, Bejel.

BACH Mauricio 1842: "La ciudad de Santa Cruz de la Sierra", Santa Cruz de la Sierra, 25 de enero de 1842 (carta comunicada por el sr. Dr. Kiegk), en *Zeischrift für verfleichande Erdkunde*, 2, 12, Magdeburg, pp. 542-546.

BALZAN Luigi 2008: *A carretón y canoa. La aventura de Luigi Balzan por Sudamérica (1885-1893)*, LÓPEZ BELTRÁN Clara, ed., La Paz, Bolivia.

BAYO y SEGUROLA Ciro [1912] 2010: "En tierra de Santa Cruz", en PAREJAS MORENO Alcides, *Santa Cruz era una fiesta. Antología de crónicas de viajeros*, Bolivia, La Hoguera, 2010, pp. 95-108. (Extracto extraído de *El peregrino en Indias. En el corazón de la América del Sur*, Madrid, Librería de los Sucesores de Hernando).

BAYO y SEGUROLA Ciro 1912: *El peregrino en Indias. En el corazón de América del Sud,* Madrid, Librería de los Editores de Hernando.

BAPTISTA Javier s.a.: "Las misiones de los jesuitas en Bolivia: Mojos y Chiquitos", *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773.* Actas de las Memorias del Instituto Francés de Estudios Andinos, 15, Lima, IFEA-PUCP, pp. 51-68.

BARBA Josep y otros 2003: *Moxos: Una limnocultura. Cultura y medio natural en la amazonia boliviana*, Barcelona, Centre de' Estudis Amazònics (CEAM).

BERMUDO José 1669: "Carta del P. José Bermuda al P. Provincial. 26 Jun. 1669", VARGAS UGARTE Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, T.III, Burgos, 1963-1965, pp. 173-174, www.santosnoco.blosport.com (12-08-2009).

BECERRA CASANOVAS Rogers 2003: *Introducción a la cultura musical*, Santa Cruz-Bolivia.

BECERRA CASANOVAS Rogers 1980: *El imperio del caucho* (Mimeo).

BLOCK David 1997: *La cultura reduccional de los llanos de Mojos*, tr. Joseph M. Barnadas, Sucre, Historia Boliviana.

CABALLERO Lorenzo [1635] 1961: "Crónica de lo que sabe y ha visto sobre la jornada y descubrimiento de las provincias de los Moxos, Dorado y Paytití, que acá nombramos Torococíes suscrita por Lorenzo Caballero", San Lorenzo de la Frontera, 2 de noviembre de 1635, en SANABRIA FERNANDEZ Hernando, *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno, pp. 97-109.

CALZAVARINI G. Lorenzo 2004: *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija. 1606-1936. T.I. Audiencia de Charcas 1606-1825*. Tarija, Bolivia.

CALZAVARINI G. Lorenzo 1980: *Nación chiriguana. Grandeza y ocaso*, Cochabamba-La Paz, Ed. Los Amigos del Libro.

CASTELNAU Francis de [1843-1847] 2001: *En el corazón de América del Sur (1843-1847)*, Ana María Lema, ed., La Paz-Cochabamba, Bolivia.

CASTILLO Joseph del [ca. 1676] 1906: "Relación de la provincia de Mojos", en Manuel Vicente BALLIVIÁN, *Documentos para la historia geográfica de la República de Bolivia*. T.I., La Paz.

"Capítulos de una carta de la Audiencia de Charcas al Rey, La Plata, 16 mayo 1575", Archivo General de Indias, Lima 270, JULIEN Catherine, "Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempo del Virrey Francisco de Toledo", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 9, Nos. 1-2, Junio-diciembre, UAGRM-Facultad

de Ciencias Económicas, Adminisitrativas y Financieras, 2003, pp. 33-39.

COELLO de la ROSA Alexandre 2007: "Los jesuitas y las misiones de frontera del Alto Perú: Santa Cruz de la Sierra (1587-1603), en *Revista Complutense de Historia de América*, Vol. 33, Madrid (España), pp. 151-175.

CONFERENCIA EPISCOPAL BOLIVIANA (CEB) 2011: *Los católicos en la Bolivia de hoy: presencia de esperanza y compromiso. Carta Pastoral.* La Paz, Ed. Presencia.

COMBÈS Isabelle 2005: *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguanos en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz-Bolivia, PIEB-IFEA.

COMBÈS Isabelle 2009a: *Zamucos*, Cochabamba (Bolivia), Instituto de Misionología.

COMBÈS Isabelle 2009b: "Saypurú: el misterio de la mina perdida, del Inca chiriguano y del dios mestizo", en *Revista Andina*, No. 48, Primer Semestre, Cuzco (Perú), pp. 185-224.

COMBÈS Isabelle 2010a: *Diccionario étnico. Santa Cruz la Vieja y su entorno en el siglo XVI*, Cochabamba, Instituto de Misionología-Editorial Itinerarios-Misiones Franciscanas Conventuales.

COMBÈS Isabelle 2010b: "¿Indios y blancos? Hacer (etno) historia en las tierras bajas de Bolivia", en *Boletín Americanista*, No. 60, Barcelona, pp. 15-32.

COIMBRA Juan B. 1995: *Siringa. Memorias de un colonizador del Beni*, La Paz-Bolivia, Ed. América.

COIMBRA Juan B. 1993: *Siringa*, La Paz-Bolivia, Librería Editorial América S.R.L.

COIMBRA SANZ Germán 1992: *Diccionario enciclopédco cruceño*, Santa Cruz, Bolivia, Fondo Editorial Banco de la Unión.

CORRADO Alejandro M.–COMAJUNCOSA Antonio [1884] 1990: *El Colegio Franciscano de Tarija y sus misiones, T.I.*, Tarija – Bolivia, Ed. Offset Franciscana.

CRESPO AVAROMA Juan Carlos 2006: *Decálogo de la geohistoria guayamirenense*, La Paz, Plural.

CHIAVAZZA Horario – PRIETO Cristina 2006: *Arqueología histórica. Santa Cruz de la Sierra La Vieja. San José de Chiquitos-Bolivia*, Santa Cruz-Bolivia, Imp. Talleres Gráficos de Imagen Gráfica.

CHÁVEZ SUÁREZ José 1986: *Historia de Moxos*, La Paz-Bolivia, Ed. Don Bosco.

DENEVAN William M. 1980: *La geografía cultural aborigen de los llanos de mojos*, La Paz-Bolivia, "Juventud".

DALENS GUARACHI Genaro 1861: "Santa Cruz de la Sierra o el Oriente de Bolivia", en BAPTISTA G. Mariano, comp., *Santa Cruz, Vista por cronistas y autores nacionales y extranjeros, Siglos XVI al XXI*, Santa Cruz, 2010, pp. 123-145 (*dossier*).

DORY Daniel 2009: *Las raíces históricas de la autonomía cruceña. Una interpretación política*, Santa Cruz, Gobierno Departamental Autónomo-Secretaría de Autonomía, Descentralización y Desarrollo Democrático.

DISSELHOFF Hans – ZERRIES, Dietrich und Otto 1974: *Die Erben des Inkareiches und die Indianer der Wälder* (Völkerkunde der Genenwart. Band: Die Naturvölker Südamerikas), Berlin, Safari-Verlag.

DÍAZ de GUZMÁN Ruy [1612; 1835] 1998: *La Argentina*, Buenos Aires, Emecé Editores, S.A.

"Documentos referentes a la fundación de Santa Cruz de la Sierra, Lima, 9 octubre 1561", JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, pp. 94-118.

EBERLEIN Baldomero 2001: *Onomotalogía y corografía del departamento de Santa Cruz*, Santa Cruz de la Sierra, Academia Cruceña de Letras –Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra.

ELLIS Rebeca – ARÁUZ Gonzalo 1998: *Pueblo indígena Tsimane'*, La Paz-Bolivia, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación –Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios –Programa Indígena –PNUD, pp. 1-29.

EGUILUZ Diego de 1696: "Relación de la Misión Apostólica de los Mojos en la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús, que remite su provincial P. Diego de Eguiluz a N.M.R.P./Tirso González, Propósito General de la misma Compañía, año de 1696, 97 pp. (Focotopia).

EGUILUZ Diego de 1696: "Relación de la Misión Apostólica de los Mojos en la Provincia del Perú, de la Compañía de Jesús, que remite su provincial P. Diego de Eguiluz a N.M.R.P./Tirso González", R. P. PASTELLS Pablo, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*, según los documentos originales del Archivo General de Indias, T. IV, Madrid, Libería General de Victoriano Suarez.

EGIDO María Cristina 2008: "El léxico indígena de la Relación Mirabalina: una crónica inédita del s. XVII. (Del deseo de abrir camino "a los llanos de las pronvincias de chunchos y mojos y llegar al gran Paititi")", ÁLVAREZ TEJEDOR Antonio *et. al.*, eds., *Lengua Viva. Estudios ofrecidos a César Hernández Alonso*,

Valladolid, Universidad de Valladolid – Diputación de Valladolid, pp. 517-534.

FLORES V. Víctor 2002: *Bolivia: Sociedad fracturada*, La Paz, Azul Editores.

FRANCH Alcine – SÁINZ OLLERO Héctor 1989: "Los indios Moxo y sus vecinos", en RIBERA Lázaro de [1786-1794]: *Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú*, PALAU Mercedes – SAÍZ Blanca, eds., Madrid, Ediciones El Viso, pp. 8-37.

FREYER Bärbel 2000: *Los Chiquitanos. Descripción de un pueblo de las tierras bajas orientales de Bolivia según fuentes jesuíticas del siglo XVIII*, tr., Gudrun Birk, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, APCOB.

GANDÍA Enrique de 1935: *Historia de Santa Cruz de la Sierra. Una nueva República en Sudamérica*, Buenos Aires, Argentina.

GARCÍA CUADRADO José Ángel 2003: *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*, Pamplona (España), Universidad de Navarra, S.A.

GARCÍA RECIO José María 1987: "Las reducciones de Mojos y Chiquitos. Autonomía y condicionamientos de la acción misional", Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto 1987: *Simposio sobre las Misiones jesuitas en Bolivia*, La Paz-Bolivia, Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América. Encuentro de Dos Mundos, pp. 95-117.

GARCÍA RECIO José María 1988: *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Excma. Diputación Provincial de Sevilla.

GARCÍA RECIO José María s.a.: "Los jesuitas en Santa Cruz de la Sierra hasta los inicios de la reducciones de Moxos y Chiquitos.

Posibilidades y limitaciones de la tarea misional", Universidad de Sevilla, pp. 73-92 (fotocopia).

GARCÍA JORDAN Pilar 2000: "'De la colonización depende el porvenir de la República'. Una historia de la colonización en Bolivia, 1825-1935", en *Anuario 2000*, Sucre, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, pp. 53-106.

GARCÍA PEREZ Angel 1998: *Pueblo indígena cavineño*, La Paz-Bolivia, Ministerio de Desarrollo Sostenible y Planificación –Viceministerio de Asuntos Indígenas y Pueblos Originarios – Programa Indígena –PNUD, pp. 41-105.

GEERTZ Clifford 2000: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa S.A.

GONZALEZ DE LA REQUERA Juan Domingo 1780: "Plan que manifiesta toda la Feligresía del Opispado de Santa Cruz de la Sierra, con Distinción e individuación de calidades; sus Provincias, Pueblos y Ciudades, según el orden de Visita General que practicó el actual Ilmo. Señor Obispo Dr. D. Juan Domingo Gonzalez de la Requera, quien lo remite al Rey Nuestro Señor en cumplimiento de su Real Orden de 10 de noviembre de 76 comunicada por el Excmo. Señor Don Joseph Galvez Secretario de Estado, y ministro de Indias". Tarata, marzo 12 de 1780.

GUITERAS MOMBIOLA Anna 2010: "Los indígenas benianos en el acceso a la propiedad de la tierra y la constitución de una sociedad de frontera en la Bolivia republicana, 1842-1915", *Boletín Americanista*, 60, Año LX.1, Universidad de Barcelona – Facultad de Geografía e Historia. Sección de Historia de América, pp. 67-89.

HEAHT Dwigth 2000: "Los cambas: un pueblo emergente", en A. SANDÓVAL R., ed., *Marcador de rumbos en la vida cruceña*, Santa Cruz, Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e

Históricos, pp. 75-78.

HOFFMAN Werner 1979: *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*, Buenos Aires, Argentina, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

HOLLWEG Gabriel Mario 1995: *Alemanes en el oriente boliviano. Su aporte al desarrollo de Bolivia*, T. 1 y 2. Santa Cruz.

HOLWEG Mario Gabriel 1999: "Cien anos de migraciones a Santa Cruz", Revista Siglo XX, El Deber, Santa Cruz de la Sierra.

"Información de servicios de Nufrio de Chavez, Santa Cruz de la Sierra, 1 junio 1561", JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, pp. 70-93.

"Información de Santa Cruz de la Sierra, Cuzco, 17 septiembre 1571", JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, pp. 218-221..

IRALA Domingo Martínez de [1542-1543] 2008: "Relación de la jornada al norte, 18 diciembre 1542 – 25 enero 1543", JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, pp. 1-12.

JORDAN Álvaro 2008: "Candiré federal es la tierra sin mal", *Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz*, 61, Abril, Santa Cruz, pp. 87-96.

JORDAN Alvaro 2005: *Kandire (origen y evolución del llano boliviano)*, Santa Cruz-Bolivia, Ed. Universitaria de la UAGRM.

JUAN PABLO II: *Fides et Ratio. Carta Encíclica,* Lima-Perú, Asociación Librería Editorial Salesiana.

JULIEN Catherine 2003: "Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del Virrey Francisco de Toledo", en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Vol. 9, No. 1-2, junio-diciembre, UAGRM, Facultad de Ciencias Económicas y Financieras – Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, pp. 1-42.

KNOGLER Julián S.J. [1769] 1979: "Relato sobre el país y la nación de los chiquitos en las indias occidentales o América del Sur y las misiones en su territorio, redactado para un amigo", en HOFFMAN Werner, *Las misiones jesuíticas entre los Chiquitanos*, Buenos Aires, Argentina, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, pp. 121-185

KLEIN Herbert S. 1991: *Historia de Bolivia*, La Paz-Bolivia, Librería Editorial "Juventud".

KREKELER Birgit 1993: *Historia de los chiquitanos*, tr. Peter Dressendörfer, Jürgen RIESTER, ed., La Paz, Bolivia.

LEHM ARDAYA Zulema 1987: "Diagnóstico de la situación actual de los indígenas de Trinidad y en áreas cercanas", Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto 1987: *Simposio sobre las Misiones jesuitas en Bolivia*, La Paz-Bolivia, Comisión Boliviana del V Centenario del Descubrimiento de América. Encuentro de Dos Mundos, pp. 205-213.

LEHM ARDAYA Zulema 1999: *La búsqueda de la loma santa y la marcha indígena por el territorio y la dignidad*, Santa Cruz de la Sierra, APCOB-CIDDEBENI-OXFAM AMÉRICA.

LEMA G. Ana María 2009: *El sentido del silencio. La mano de obra chiquitana en el Oriente boliviano a principios del siglo XX*, Santa Cruz de la Sierra, PIEB-El País.

LIMPIAS ORTIZ Victo Hugo 2006: "Arquitectura y urbanismo en Moxos. Experiencias espaciales originales en la llanura beniana", *Boletín 58 de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos de Santa Cruz*, Santa Cruz de la Sierra, pp. 43-76.

LIJERÓN CASANOVA Arnaldo 1998: *Mojos Beni. Instroducción a la historia amazónica*, Trinidad-Bolivia, CIDDEBENI.

LÓPEZ Pedro [1570] 2010: "Crónica sobre la ciudad de Santa Cruz y la muerte de Ñuflo de Chaves", M. Baptista Gumucio, *Santa Cruz, Vista por cronistas y autores nacionales y extranjeros, siglos XVI al XXI.* (Homenaje de Ferroviaria Oriental al Bientenario del grito independentista de Santa Cruz), Santa Cruz, 2010, pp. 9-13 (inédito).

LÓPEZ BELTRÁN Clara 2008: "Un imaginado banquete comercial: Historia de Riberalta (Bolivia) (1890-1920)", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Segunda Época, 1-2, vol. 14 (junio – diciembre), Santa Cruz de la Sierra, UAGRM, Facultad de Ciencias Económicas, Administrativas y Financieras, pp. 115-148.

LÓPEZ de VELASCO Juan [ca. 1572] 1997, "Santa Cruz de la Sierra", *Camba. Revista Municipal de Cultura*, 9, Año 6, Septiembre, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, pp. 31-32.

MACLEAN STEARMAN Allyn 1987: *Camba y colla. Migración y desarrollo en Santa Cruz, Bolivia*, tr. Joseph M. Barnadas y Luis H. Antezana, La Paz-Bolivia, Ed. "Juventud".

MARBÁN Pedro 1702: *Arte de la Lengua Moxa*, s.p.i.

MARBAN Pedro [1700] 2005: "Breve noticia de las misiones de infieles, que tiene la Compañía de Jesús de esta Provincia del Perú en las Provincias de los Mojos, Lima 1700", en BARNADAS Josep M. – PLAZA Manuel, eds., *Mojos. Seis relaciones jesuíticas.*

Geografía - Etnografía -Evangelización. 1670-1763, Cochabamba, Historia Boliviana, 2005, pp. 53-75.

MARBAN Pedro [ca. 1676] 1898: "Relación de la Provincia de la Virgen del Pilar de Mojos", *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, No. 1.

MEAD Margaret 1965: "Carácter nacional", en A. L. KROEBER y otros, *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Ed. Libros Básicos S.C.A. pp. 119-161.

MËTRAUX Alfred 1942: "The Native Tribes of Eantern Bolivia and Westen Mato Grosso", Washington, Smithsoman Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 134, pp. 114-134.

MELIÀ Bartomeu 1998: *Los Guaraní-Chiriguano I. Ñande Reco: nuestro modo de ser*, La Paz (Bolivia), CIPCA.

MELIÀ Bartomeu 1995: "La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía", en *Chiriguano*, RIESTER Jürgen, ed., Santa Cruz, APCOB, pp. 291-319.

MELIÀ Bartomeu s.f.: "La tierra sin mal de los guaraní. Economía y profecía", en *Chiriguano*, RIESTER Jürgen, ed., Santa Cruz de la Sierra, APCOB, pp. 291-319.

MIRTENBAUM José 1994: "El etnogénesis de una nueva identidad", *Camba. Revista Municipal de Cultura*, 6, 4, septiembre, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, pp. 21-25.

MOLINA M. P. 1905: El censo general de la República. Resultados definitivos. Razas e Instrucción para la Sociedad de Estudios Históricos y Geográficos, Santa Cruz, enero de 1905. (*Mimeo*).

MONTERO Marceliano 1988: *Paquito de las salves*, 3ª.ed., La Paz-Bolivia, Librería y Editorial Puerta del Sol.

MONTERO Marceliano 1984: *Paquito de las salves*, Santa Cruz de la Sierra, Fundación Cultural "Ramón Darío Gutiérrez".

MORENO Gabriel René 1888: *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, Santiago (Chile).

MORENO René Gabriel 1973: *Catálogo del Archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz-Bolivia.

MORENO Gabriel René [1885] 1960: *Nicomedes Antelo*, Santa Cruz de la Sierra.

MORENO Luis 2008: *La federalización de España. Poder político y territorio*, 2ª. ed., Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A.

MÜLLER Wolfang 1984: *Die Indianer. Bd. 2. Mittel-und Sudamerika*, 5, Aufl. München, Deutscher Taschenbuch Verlag.

NORDENSKIÖL Erland [1912] 2002: *La vida de los indios. El Gran Chaco (Sudamérica)*, La Paz, APCOB.

NORDENSKIÖL Erland [1922] 2003: *Indios y blancos en el Noreste de Bolivia*, La Paz, APCOB-Plural.

NORDENSKIÖLD Erland [1924] 2001: *Exploraciones y aventuras en Sudamérica*, tr. Gudrun Kira – Angel E. García, La Paz-Bolivia, APCOB.

NUÑEZ CABEZA de VACA Alvar [1555] 1946: *Naufragio y Comentarios*, 2ª. ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe.
OBIETA CHALBAUD José A. de 1985: *El derecho de autodeterminación de los pueblos*, Madrid, Tecnos, S.A.

OSPINA William 2009: "El orgullo del mestizaje", en AA.VV. 2009: *Mestizaje e interculturalismo. Diálogos con William Ospina*, Santa Cruz-Bolivia, Observatorio Político Nacional - UAGRM, pp. 46-48.

ORBIGNY Alcides de 1999: *Viaje por tierras cruceñas.* (Selección y estudio introductorio de Alcides Parejas Moreno), Santa Cruz-Bolivia, Universidad Privada de Santa Cruz de la Sierra (UPSA).

ORBIGNY Alcides de [1845] 1992: *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia -(Departamento del Beni –Provincia Caupolicán y Moxos),* Tomo Primero, Santa Cruz-Bolivia, Gobierno Municipal de Santa Cruz de la Sierra.

ORBIGNY Alcides de 1845: *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia, T. I*, París, Librería de los Señores Gide y Compañía.

ORELLANA Antonio de 1687: "Carta del Padre Antonio de Orellana, sobre el origen de las misiones de Mojos", Loreto, 18 de Octubre de 1687 años, www.santosnoco.blospot.com (13-08-2009).

ORELLANA Antonio de 1688: "Carta del P. Antonio de Orellana sobre la reducción de los Mojos. 1688", A.R.S.I. PER 12, Doc. del Archivo Menacho, www.santosnoco.blogspot.com (13-08-2009).

PALAU Mercedes –SÁIZ Blanca 1989: "Las reducciones jesuíticas de Moxos y el Gobernador Lázaro de Ribera", en RIBERA Lázaro de [1786-1794]: *Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú*, PALAU Mercedes – SAÍZ Blanca, eds., Madrid, Ediciones El Viso, pp. 39-59.

PAREJAS MORENO Alcides 1979: *Historia del oriente boliviano. S. XVI y XVII*, Santa Cruz, Bolivia, Publicaciones de la Universidad Gabriel René Moreno.

PAREJAS MORENO Alcides 1992: "Chiquitos –Historia de una utopía", en PAREJAS MORENO Alcides –Suárez Salas, eds., *Chiquitos-Historia de una utopía*, Santa Cruz, pp. 15-161.

PAREJAS MORENO Alcides 2010: *Santa Cruz era una fiesta. Antalogía de crónicas de viajeros*, Bolivia, La Hoguera.

PÄRSSINEN Martti – SIIRIÄINAN Ari 2008: *Andes Orientales y Amazonia Occidental. Ensayos entre la historia y la arquelogía de Bolivia, Brasil y Perú*, 2ª.ed., La Paz-bolivia, UMSA-Maestrías en Historias Andinas y Amazónicas.

PEÑA Paula y otros 2003: *La permanente construcción de lo cruceño. Un estudio sobre la identidad en Santa Cruz de la Sierra*, La Paz, PIEB-CEDURE-UAGRM.

PÉREZ de ZORITA Juan 1571: "Relación de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y su gobernación", *Camba. Revista Municipal de Cultura*, Año 6-No.9, Septiembre, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1997, pp. 19-20.

PÉREZ de ZORITA Juan [1573] 2003: "Carta de Juan Pérez de Zorita al Virrey Don Francisco de Toledo en rrelación del asiento y sucesos de Santa Cruz de la Sierra, Pojo, 5 de julio 1573, Biblioteca Nacional de Madrid 3044, ff. 493-500, en JULIEN Catherine, "Rebeldía en Santa Cruz de la Sierra en tiempos del Virrey Francisco de Toledo", en *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Vol. 9, No. 1-2, junio-diciembre, UAGRM, Facultad de Ciencias Económicas y Financieras – Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales, pp. 6-25.

PINTO MOSQUEIRA Gustavo 2002: *La cultura de los Mojo del Beni-Bolivia (fines del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII)*, Cochabamba, Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICAL)-Instituto de Misionología de la UCB.

PINTO MOSQUEIRA Gustavo 2003: *La nación camba. Fundamentos y desafíos*, Santa Cruz de la Sierra, imp. Nuevo Mundo.

PINTO MOSQUEIRA Gustavo 2008: *Pueblo, Nación y Nacionalismo camba*, Santa Cruz de la Sierra, Fundación Nova.

PINTO MOSQUEIRA Gustavo – LANDÍVAR ROCA Jorge – TERCEROS Oscar 2010: *La nación de los pueblos orientales. Etnohistoria y culturas precolombinas en la ex gobernación de los Moxos o de Santa Cruz y su influencia en la conformación de la Nación de los pueblos orientales*, Santa Cruz de la Sierra, Centro de Estudios Políticos, Económicos y Sociales (CEPES).

PIRRAFE Francisco 1989: *Historia de un pueblo. Los Guaraní-chiriguano*, Vol. 2, La Paz-Bolivia, CIPCA.

PIOTR Nawrot 2000: *Indígenas y cultura misional de las reducciones jesuíticas*, La Paz, Bolivia, Ed. Verbo Divino.

PLAZA MARTÍNEZ Pedro – CARVAJAL CARVAJAL Juan 1985: *Etnias y lenguas de Bolivia*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.

PORRES Diego de [1578] 1949: "Relación de los bautizados por el P. Fr. Diego de Porres en el pueblo de Santiago del Cacique Diego de Tamboyaye en Santa Cruz de la Sierra", Santiago, 3 de Diciembre de 1578", en Fr. BARRIGA Victor M. (Mercedario), *Mercedarios Ilustres en el Perú II. El Padre Fray Diego de Porres. Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. Siglo XVI*, Arequipa, pp. 147-148.

PORRES Diego de [1578] 1949: "Relación de los bautizados por el P. Fr. Diego de Porres en el pueblo de Magdalena de Juan Delgado, en Santa Cruz de la Sierra". Pueblo de la Magdalena, de Diciembre de 1578", en Fr. BARRIGA Victor M. (Mercedario), *Mercedarios Ilustres en el Perú II. El Padre Fray Diego de Porres. Misionero insigne en el Perú y en Santa Cruz de la Sierra. Siglo XVI*, Arequipa, pp. 151-152.

PLAN BOHAN (Bolivia), T. I. 1988: La Paz-Bolivia, Ed. CARMACH.

PNUD 2004: *Informe de Desarrollo Humano en Santa Cruz*, La Paz-Bolivia.

PRUDEN Hernán 2008: "Ser tinaja o ser nación: pensamiento desarrollista e historiografía en Santa Cruz de la Sierra (1935-1952)", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* 14, 1-2 (segunda época), junio-diciembre, Santa Cruz de la Sierra, UAGRM, pp. 75-107.

QUINTANA Alberto de SJ [1756] 2005: Carta-descripción a su hermano José de Quintana SJ sobre el viaje a Mojos y la misión de Mojos (Exaltación, 16 de mayo de 1756), en *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía –Etnografía-Evangelización, 1670-1763*, M. BARNADAS Joseph - PLAZA Manuel, eds., Cochabamba, pp. 129-159.

RADDING Cynthia 2010: "Repúblicas dentro de la república de Bolivia: los pueblos chiquitos en los primeros escenarios de un nuevo orden político", *Boletín Americanista*, 60, LX.1, Barcelona, pp. 51-66.

"Relaçión de los casos en que el capitan Nufrio de Chaues a servido a Su Majestad desde el año de quinientos y cuarenta, Santa Cruz de la Sierra, 1 junio 1561", JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, 66-69.

RIQUEL DE GUZMÁN Alonso 1564: "Confirmación de Alonso Riquel de Guzmán como Alguacil Mayor, 7-18-1564, *Actas Capitulares y Documentos de Asunción del Paraguay. Siglo XVI.* Investigación y recopilación de QUEVEDO Roberto – DURAN Margarita – DUARTE Alberto, Asunción, Municipalidad de Asunción, 2001, pp. 72-82.

RIBERA Hernando de [1544] 1946: "Relación de Hermando de Ribera", NUÑEZ CABEZA de VACA Álvar, *Naufragio y Comentarios*, 2ª. ed., Buenos Aires, Espasa-Calpe.

RIBERA P. Julio 1995: *Apellidos indígenas del Beni (Apuntes de 1995)*, Trinidad, Equipo Pastoral Rural - Comisión Pastoral Indígena – Vicariato Apostólico del Beni.

RIBEIRO Darcy 1982: "Configuraciones histórico-culturales americanas", en AA. VV.: *Filosofía de la cultura latinoamericana*, Bogotá, El Buho, pp. 138-154.

RIVERO MERCADO Pedro 2010: *Las 100 mejores poesías de Gustavo Adolfo Vaca*, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, El Deber.

RIVERO EGÜEZ Horacio 2005: *Santos Noco*, Trinidad-Beni, Municipio de Trinidad.

RIVERO PINTO Wigberto 1985: *¿Jahuë nia hax jonai? ¿Jahuë nia Cabai? Estudio en Filosofía de la cultura de loa Araona, Chacobo y Ese Ejja de la Amazonia Boliviana*, Tesis de grado para optar al título de Lienciado en Filosofía-Departamento de Filosofía, Cochabamba, Universidad Católica Boliviana.

RIBERA Lázaro de [1786-1794] 1989: *Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú*, PALAU Mercedes – SÁIZ Blanca, eds., Madrid, Ediciones El Viso.

RIESTER Jürgen 1966: "El habla popular del Oriente boliviano. El chiquito, *Anthropología* 14, pp. 170-195.

ROCA JUNYENT Miquel 1997: *Los nacionalismos en la España democrática. Reflexiones 1996*, Barcelona, Destino S.A.

ROCA José Luis 2001: *Economía y sociedad en el Oriente boliviano (siglos XVI al XX)*, Santa Cruz de la Sierra, Cotas-Editorial Oriente. S.A.

ROCA Luis Alberto 2007: *Breve historia del habla cruceña y su mestizaje*, Santa Cruz de la Sierra, El País.

RODRÍGUEZ José E. [1925] 2010: "En Santa Cruz de la Sierra", en PAREJAS MORENO Alcides, *Santa Cruz era una fiesta. Antología de crónicas de viajeros*, Bolivia, La Hoguera, 2010, pp. 161-167.

ROIG Francisco – REICHSFELD David 2009: "Sana Cruz de la Sierra y el legado judío de la época colonial", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 15, Nos. 1-2, junio-diciembre (Segunda Epoca), UAGRM-Facultad de Ciencias Económicas, Administrativas y Financieras, pp. 103-114.

SAAVEDRA Cristóbal de [1571] 2008: "Relación verdadera del asiento de Santa Cruz de la Sierra" [Cuzco, 1571], JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, pp. 212-217.

SAIGNES Therry 2007: *Historia del pueblo chiriguano*, COMBÈS Isabelle, comp., La Paz, Bolivia.

SAIGES Therry – RENARD-CASEVITZ F. M. – TAYLOR A.C. 1988: *Al este de los andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XVI y XVII*, tr. Juan CARRERA COFIN, Quito-Ecuador.

SAIGNES Therry 1985: *Los andes orientales: historia de un olvido*, Luis A. Antezana, ed., Cochabamba, Bolivia, Instituto Francés de Estudios Andinos (EFEA) – Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES).

SAIGNE Thierry – COMBES Isabel s.a.: "Chiriguana: nacimiento de una identidad mestiza", en RIESTER Jürgen, ed., *Chiriguano*, Santa Cruz de la Sierra, pp. 25-221.

SAMANIEGO Diego [1594] 1596: "Copia de una carta del P. Diego Samaniego para el P. Juan Sebastián, provincial", San Lorenzo, 11 de diciembre de 1594, ANÓNIMO, *Annua de la Compañía de Jesús. Tucumán y Perú*, www.santosnoco.blogsport.com (13-08-2009).

SALMÓN Julio 1992: "Cien años de vida cruceña", en VAZQUEZ MACHICADO Humberto – VASQUEZ MACHICACO José 1992: *Santa Cruz de la Sierra. Apuntes para su historia (Siglos XVI al XX)*, La Paz-Bolivia, Ed. "Don Bosco", pp. 451-459.

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 1961: *Cronistas cruceños del Alto Perú Virreinal (Notas)*, Santa Cruz de la Sierra (Bolivia), UAGRM.

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 1975: *Crónica sumaria de los gobernadores de Santa Cruz. 1560-1810*, Santa Cruz de la Sierra, Universidad Boliviana Gabriel René Moreno.

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 1980: *En busca de El Dorado. La colonización del Oriente boliviano*, 3ª. ed., La Paz, Ed. "Juventud".

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 1988: *En busca de Eldorado*, 4ª. ed., La Paz-Bolivia, Ed. "Juventud".

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 1948: "Palabras del idioma chané que se conservan en la toponimia y en el léxico popular de Santa Cruz", *Boletín de la Sociedad de Estudios Geográficos e Históricos*, No. 29-30, Año XXX, Santa Cruz de la Sierra, pp. 93-94.

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 1983: "Prefacio. El

autor. El Poema. Argumento. El protagonista. La temática. La versificación. El léxico", MONTERO Marcelino, *Paquito de las salves*, Santa Cruz de la Sierra, Fundación Cultural "Ramón Darío Gutiérrez", 1984, pp. 7-45.

SANABRIA FERNÁNDEZ Hernando 2008: *El habla popular de Santa Cruz*, Santa Cruz de la Sierra, La Hoguera.

SALAZAR Hernando de 1568: "Copia de una información de servicios de Hernando de Salazar", Santa Cruz de la Sierra, 2-16 octubre 1568, JULIEN Catherine, *Desde el Oriente. Documentos para la historia del Oriente boliviano y Santa Cruz la Vieja (1542-1597)*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal, 2008, pp. 170-211.

SELEME ANTELO Susana *et al.* 2005: *Santa Cruz y su gente. Una visión crítica de su evolución y sus principales tendencias*, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, Centro de Estudios para el Desarrollo Urbano y Regional.

SHIMOSE Pedro 2011: *Poetas del Oriente Boliviano. Antología*, Santa Cruz de la Sierra, Fondo Editorial Municipal.

SOLETO PERNIA Alonso [ca.1635] 1998: "Memoria de lo que han hecho mis padres y yo en busca del Dorado, que ansi se llama esta conquista, y dicen que es paytiti", TERCEROS BANZER Marcelo, *Al margen de mis lecturas*, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, Editora El País, pp. 144-165.

SOTO Juan de 1668: "Relación de lo sucedido en la jornada de los Mojos en el año 1667". La Plata, 30 enero de 1668, VARGAS UGARTE Rubén, *Historia de la compañía de Jesús e el Perú, T.III*, Burgos, 1963-1966, pp. 168-172, www.santosnoco.blogsport.com (12-08-2009)

SORIA Carlos 1996: *Esperanzas y realidades. Colonización en Santa*

Cruz, La Paz-Bolivia, CIPCA.

SORUCO SOLOGUREN Ximena 2008: "De la goma a la soya: El proyecto histórico de la élite cruceña", en SORUCO Ximena –PLATA Wilfredo –MEDEIROS Gustavo, *Los barones del Oriente. El poder de Santa Cruz ayer y hoy*, Santa Cruz, Bolivia, Fundación Tierra, pp. 1-110.

SUÁREZ de FIGUEROA Lorenzo 1586: "Santa Cruz de la Sierra. Relación de la ciudad", *Camba. Revista Municipal de Cultura*, No. 9, Año 6, septiembre, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1997, pp. 22-26.

SUSZ K. Pedro 2005: *La diversidad asediada. Escritos sobre culturas y mundialización*, La Paz-Bolivia, Plural.

SUSNIK Bratislava 1968: *Chiriguanos I. Dimensiones etnosociales*, Asunción, Museo Etnhistórico Andres Barbero.

SUSNIK Bratislava 1978: *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*, Asunción, Museo Etnográfico Andres Barbero.

SCHMIDL Ulrico [1567] 1983: *Derrotero y viaje al río de la Plata y Paraguay, 1534-1554*, Asunción, Paraguay, Eds. NAPA.

SCHMIDL Ulrico [1534-1554] 2009: *Derrotero y viaje al río de la Plata y Paraguay*, www.santosnoco.blogspor (13-08-2009).

TOMICHÁ CHARUPA Roberto 2004.: "La encomienda en Santa Cruz de la Sierra (1751-1753): El caso de los Chuquitos Eugenio y Jacinto Manabí", en *Anuario 2000*, Sucre, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, pp. 751-793.

TOMICHÁ CHARUPA Roberto 2005: *La Iglesia en Santa Cruz. 400 años de historia 1605-2005*, Santa Cruz, Verbo Divino SRL.

TOMICHÁ CHARUPA Roberto 2001: "Los primeros contactos misionales en el Oriente boliviano (1560-1604)", en *Anuario 2001*, Sucre, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, pp. 273-341.

TOMICHÁ CHARUPA Roberto 2002: *La primera evangelización en las reducciones de Chiquitos, Bolivia (1691-1767)*, Cochabamba, UCB-Verbo Divino-OFMConv.

TOMICHÁ CHARUPA Roberto 2006: "La formación sociocultural de los Chiquitanos en el Oriente boliviano (siglos XVI-XVIII)", en *Anuario 2006*, Sucre, Archivo y Bibliotecas Nacionales de Bolivia, pp. 631-635.

TORRES LÓPEZ Ciro s.a: *Las maravillosas tierras del Acre*, La Paz, Talleres Tipográficos Don Bosco.

TYULENEVA Vera 2010: *Cuatro viajes a la amazonia boliviana*, Bolivia, Foro Boliviano sobre Medio Ambiente y Desarrollo – Xarxa Consum Solidari –DiDeSur – Castilla-La Mancha – Global Greengrants Fund.

VACA DÍEZ Antonio 1876: "Vieje de Santa Cruz al Beni en 1876", *Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2, 1-2, junio-diciembre, Santa Cruz de la Sierra, UAGRM, Facultad de Ciencias Económicas, Administrativas y Financieras, 2005, pp. 145-180.

VÁSQUEZ de ESPINOZA Antonio 1690: "Descripción del distrito de Santa Cruz de la Sierra 1688-1690", *Camba. Revista Municipal de Cultura*, Año 6-No. 9, Septiembre, Santa Cruz de la Sierra-Bolivia, 1997, pp. 28-29.

VÁZQUEZ MACHICADO Humberto 1988: "La ciudad y el campo en la historia del oriente boliviano", en H. VÁZQUEZ M. y José VÁZQUEZ M., *Obras completas*, Vol. VI, OVANDO S. Guillermo – VÁSQUEZ Alberto M., ed., La Paz, Bolivia, pp. 277-289.

VÁQUEZ MACHICADO Humberto 1988: "Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII", en VÁZQUEZ MACHICADO Humberto – VÁZQUEZ MACHICADO José, *Obras completas*, Vol. II, OVANDO S. Guillermo – SANZ Guillermo, ed., La Paz-Bolivia, pp. 1-189.

VÁZQUEZ MACHICADO Humberto [1952] 1992: "Orígenes del mestizaje en Santa Cruz de la Sierra", en VAZQUEZ M. Humberto –VAZQUEZ M. José 1992: *Santa Cruz de la Sierra. Apuntes para su historia (siglos XVI al XX)*, La Paz-Bolivia, "Don Bosco", pp. 129-154.

VASQUEZ PINTO Estaban 2009: *Historia de Santa Rosa del Yacuma (1830-2009)*. T.I., Santa Rosa del Yacuma-Beni.

VIEDMA Fracisco de [ca. 1788] 1969: *Descripción geográfica y estadística de la Provincia de Santa Cruz de la Sierra*, 3ª. ed., Cochabamba-Bolivia, Ed. "Los Amigos del Libro".

VILA del PRADO R. 2008: *Naciones y ciudadanía*, Santa Cruz de la Sierra, UAGRM, Facultad de Ciencias Económicas - Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales "José Ortiz Mercado".

VILLAVICENCIO MATIENZO Victor Rene 1990: *Mitología y pensamiento chiriguano*, Tesis de grado para optar al título de licenciatura en Filosofía, Carrera de Filosofía, Cochabamba (Bolivia), UCB.

VIOLA RECASENS Andreu 1992-1993: "La cara oculta de los andes. Notas para una redefinición de la relación histórica entre sierra y selva", *Boletín Americanista* 42-43, XXXIII, Universidad de Barcelona, pp. 7-22.

WEBER Max 1987: *Estructuras de poder*, Buenos Aires, Leviatán.

WEBER Max 1992: *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial.

Anexos

Anexo No. 1

1) Listado de matrimonios entre criollos y/o mestizos/a con mujeres indias en el Partido (Parroquia) de Paurito y en la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, entre 1776 y 1850 aproximadamente. Datos extraídos de las notas tomadas por el Prof. Eduardo Cortes. Estos casos de enlaces matrimoniales muestran el mestizaje entre criollos cruceños (españoles) y/o mestizos con indígenas cambas, o en algunos casos de pardos (o sea, negros) o mulatos con indígenas cambas en una zona my cercana a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra y en esta misma ciudad durante la época colonial española y parte de la vida cruceña republicana dentro de Bolivia.

Año	*Hombre*	*Raza*	*Mujer*	*Raza*	*Juez que los casó*	*Observación*
22.09.1778	Pedro Pablo Lopez (era esclavo del Cap. José Hurtado).	(Se supone era pardo o negro)	Casó con María (era del servicio de D. Lorenzo Cuellar)	India	Luis Alvarez	Matrimonio mestizo
28.03.1779	Juan de Dios (sin apellido)	Indio (era del servicio de Pedro Egüez)	Casó con Francisca (del servicio de Hipólito Fuentes- portugues)	Sin dato	Luis Alvarez	Probable matrimonio mestizo o entre indígenas
3.05.1780	Manuel (sin apellido)	Negro (de la nación portuguesa)	Casón con Maria Mercedes (del serivio de D. Juan Laizana)	India	Rafael de la Vera	Matrimonio mestizo
10.05.1781	Antonio Galindo	---	Baltasera	India	Rafael de la Vera	
2.09.1781	Francisco Javier (sin apellido)	Indio	Ana Mercado	---	Rafael de la Vera	Hay que suponer que Ana era mestiza
5.10.1781	Bernardino Gallardo (natural de Tarija)	---	Luciana (natural de la misión de Santa Rosa)	India	Rafael de la Vera	Matrimonio mestizo
28.10.1784	Marco Acuña (portugues)	---	Magdalena (del servicio de Miguel Losano)	India (?)	Pedro Gutierrez	Matrimonio mestizo (¿)
2.07.1786	Pedro Pablo (sin apellido; esclavo de D. P. Hurtado)	Pardo o negro (¿)	Antonia (del servicio de D. P. Hurtado)	India	Pedro Gutierrez	Matrimonio mestizo (?)

19.08.1786	Juan M. Garcia (hijo de Antonio Garcia y de Rosa Peralta, india libre)	Mestizo	María Isabel (era hija de Alejandro, indio tributario y de Marcela, india libre, ambos de Santa Cruz)	India	Pedro Gutierrez	Matrimonio mestizo
30.06.1788	Andres Robledo (natural de Vallegrande)	mestizo	Catalina (Catalina, hija de Lorenzo y Segoria, indios, ambos del servicio de Bartolomé Bazan)	India	Pedro Gutierrez	Matrinonio mestizo
12.10.1789	Pablo Navia Voso (natural de Vallegrande)	Criollo	Cecilia Arteaga, natural de Santa Cruz.	India	Pedro Gutierrez	Matrimonio mestizo
29.06.1790	Nicolas Medrano (esclavo de D. Miguel Lozano)	---	María Barbosa	Mulata (mestiza)	----	Matrimonio mestizo (entre negro o indio con una mulata)
9.01.1791	Esteban Flores (de Potosí)	Criollo o mestizo (?)	María (del servicio de Felipa Egüez)	India	Ramón Lairana	Matrimonio mestizo
12.11.1792	Antonio Arredondo(hijo de Antonio Arredondo y de Catalina, india)	Mestizo	Cayetana Salvatierra (hija de Pedro Salvatierra y de Durfanta, india)	Mestiza	Ramón Lairana	Metrimonio mestizo
20.05.1792	Isidro Pereira (hijo de Gerardo Pereira y de Petrona Alfonso)	Criollo	María (hija nat. De Juan y Pascuaza, ambos del servicio de D. Juan A. Ortiz)	India	Ramón Lairana	Matrimonio mestizo
29.11.1792	Tomas Peres (hijo de Marcelo Peres y de María Vasquez)	Criollo	Rosalía Giles (hija de Ignacio Giles y de Mariela, india)	Mestiza	Ramón Lairana	Matrimonio mestizo
27.12.1793	Manuel Roa (hijo de celeste Roa y Brigida Barbosa)	Criollo	Antonia Biberos (hija de Andrés, indio, y de Mónica Roda)	Mestiza	-----	Metrimonio mestizo
11.08.1800	Manuel Justiniano	Criollo o mestizo (?)	Antonia	India	-----	Matrimonio mestizo
15.06.1800	José Manuel Cuellar	Criollo o mestizo (?)	Carmela	India	-----	Matrimonio mestizo

3.11.1804	Juan Ortiz (hijo de D. Juan Ortiz y de Pascuala, del servicio de D. Juan Ortiz)	Metizo (aunque en el libro está registrado como indio)	Lorenza Justiniano (hija de Manuel Luis Justiniano y de Carmela Menacho)	Criolla o mestiza (?)	José Ramón del Rivero	
26.02.1805	Sebatian Soliz	Mulato	María Fernandez (hija de Manuel Fernandez y de Mercedes Hurtado)	Mulata	José Ramón del Rivero	Matrimonio mestizo
4.11.1805	Lino Acosta (soldado)	Criollo o español (?)	Petrona Silva (hija de Juan Silva y de Josefa Cruz)	Mulata	Pedro Nicolás de Tafea y Gutiérrez	Matrimonio mestizo
14.03.1806	Manuel Pedraza	Indio (tributario)	María Melgar (hija de Ramon Melgar y de Bernarda Barba)	Criolla o mestiza (?)	-----	Matriimonio mestizo
31.03.1806	José Joaquin Fernandez	Indio (tributario)	Lorenza Morales (hija de Manuel Morales y de Antonia Fuentes. Probablemente criada de ambos)	Criolla o mestiza (?)	-----	Matrimonio mestizo (?)
6.05.1810	Juan Estaban Cabrera (soldado)	Criollo o español (?)	María Paredes (era esclava)	Parda o india (?)	----	Matrimonio mestizo
6.05.1810	Rafael Gongora	Indio,	María Arancibia	Chola (asi está incrita)	----	Matrimonio mestizo
6.05.1810	Manuel Flores (soldado)	Criollo o españo (?)	Petrona Ortiz	India	----	Matrimonio mestizo
6.05.1810	Pedro García	Indio	Juana Inojosa	Chola (así esta inscrita)	---	Matrimonio mestizo
3.11.1812	Antonio Izquierdo	Negro (libre)	Rosa Borja	India	José Ramón del Rivero	Matrimonio mestizo
21.09.1815	Francisco Echavarría (esclavo)	Pardo o negro (?)	Madalena Baca	Mestiza o india (?)	-----	Matrimonio mestizo (?)
21.09.1816	Pedro Hurtado	Indio	Juanita Hurtado (hija de P. Hurtado y de Tecla, india)	Mestiza	----	Matrimonio mestizo (?)

22.02.1817	Ignacio Cecilio	Indio (tributario)	María Mercedes Liaños (hija de Fdo. Liaños y de María Justiniano)	Española (así está incrita)	----	Matrimonio mestizo (Uno de los pocos casos en lo que una española se casa con un indígena)
19.07.1817	Carmelo Ibañez	Indio (tributario)	Isabel Flores (criada de D. María Cortez)	Mestiza o india (?)	---	Matrimonio mestizo
13.05.1822	Mal. Norberto Barroso	Mulato (hijo de Inocencio Barroso y de Juana de Ordoñez, mulatos tributarios)	Candelaria Eguez (hija de Juan Ma. Egüez y de Ma. Escalante)	Criolla o mestiza (?)	D. Manuel Moreno	Matrimonio mestizo
7.10.1827	Vicente Caro	Indio	Ma. Fernandez (viudad de Sebastian Soliz)	Mestiza o india (?)	Cura J. Riejo	Probable matrimonio mestizo
10.14.1831	Manuel Ceballos	Indígena de Mojos	Manuela Rivero	Indígena de Cordillera	-----	Matrimonio mestizo entre indígenas de dos etnias cambas
27.12.1840	Pedro Ruiz (hijo de Manuel Ruiz y de Rosa Añaga, nat. de Cabezas)	Mestizo (?)	Dominga Cumbari (hija de José Cumbari y de Manuela Andrade)	Mestiza (?)	-----	Probable matrimonio mesizo con sangra guaraní
27.09.1841	Juan de Dios Leon	"Cholo" (así está escrito)	Mercedes Justiniano	Criolla o Mestiza (?)	----	Matrimonio mestizo
16.01.1842	José Ma. Andrade (hijo de Andres Andrade y de Petrona Padilla)	Criollo (?)	Juana Chirico (hija de Rafael Vinaña y de Ma. Chirico)	Mestiza o india (?)	---	Problable matrimonio mestizo
15.07.1845	Lucas Romero (hijo de Lorenzo Romero y Agustiva Rivera)	Criollo o mestizo	Matilde de Arandia (hija de Gabriel Arandia y de Pabla, Chilico, ambos chiriguanos)	India chiriguana	----	Matrimonio mestizo
29.12.1845	Ramón Carpi	Indígena (de Cordillera)	Ramona Olmos	Mestiza (natural de Abapó)		Matrimonio mestizo

29.06.1846	Francisco Macuari (de Cordillera)	Indígena (?)	Juana Chavez (de Santa Rosa)	Mestiza o indígena (?)	----	Probable matrimonio mestizo
15.06.1847	José Mg. Montero	Ind'gena (de Mojos)	Teresa Taborga	Indígena (de Chiquitos)	Martin Mariano de Carrillo	Matrimonio mestizo entre indígenas cambas
15.05.1848	Gregorio Palma (de Masaví)	Criollo o mestizo (?)	Bartola Rojas (Hija de Tomás Rojas y de Rosa Curigua)	Mestiza (de Masaví)	Martin Mariano de Carrillo	Matrimonio mestizo
20.05.1848	Gregorio Lopez (hijo de José Lopez y Ascencia Manduari)	Mestizo (chiriguano)	Manuela Yepoira	Indígena	Martin Mariano de Carrillo	Mestrimonio mestizo
11.06.1849	Juan Felipe Rivero (hijo de Marcelino Rivero y de María Guasipe)	Mestizo (de Masaví)	Aleja Rojas (hija de Tomás Rojas y de Rosa Currigua)	Indígena (de Masaví)	Martin Mariano de Carrillo	Matrimonio mestizo
22.03.1850	Santiago Aramayo (hijo de Debe Aramayo y de Rafaela Arasura)	Indígena (de Cabezas)	Juana Claros (hija de Lorenzo Claros y de Tomasa Asicoi)	Mestiza (natural de Cabezas)	-----	Matrimonio mestizo

Nota.-

Ciertamente, en esa lista de matrimonios de la Parroquia de Paurito, extraída del "Libro de Matrimonios" desde el 20 de agosto de 1776 hasta el 23 de marzo de 1850 (el Prof. Eduardo Cortez hizo el listado hasta el 21 de noviembre de 1858), la cantidad de matrimonios que se da entre criollos cruceños es el predominante, algo que se nota en los tipos de apellidos. Ahora bien, como en la mayoría de ellos no aparece el apellido materno de los padres, se hace muy difícil saber si esos criollos cruceños eran o no en realidad ya mestizos. En todo caso, se puede percibir que el demoninador común étnico era el hispano-europeo. Sólo esto permite entender lo que M. Bach dijo a inicios de los años 40 del siglo XIX: que los cruceños era una etnia o "nacion" de vieja sangre española asentada en plena selva tropical.

Ahora bien, de la lista que hemos elaborado para mostrar el mestizaje biológico entre cruceños (mestizos) y cambas, o entre éstos y de éstos con pardos o mulatos (muy pocos en éste último caso), que son 47 matrimonios, tampoco se puede aseverar con total certeza, en algunos casos, si tal persona era criollo o mestiza. De ahí que nos hemos valido del signo (?) para expresar nuestras dudas. De todas maneras, esa "nación de viaje sangre española", incluía

matrimonios mestizos, como confirma dicha lista, y a no dudarlo nacimientos de niños/a mestizos. Sólo esto también permite entender lo que el mismo Bach dijo en 1842 del *carácter nacional* de los cruceños: que ese carácter se componía de cuatro caracteres nacionales, a saber: de españoles, chiriguanos, chiquitanos y paraguayos (éstos últimos ya mestizos). Por tanto, **esta nación, etnia o pueblo cruceño-camba**, con predominio de lo hispano, ya estaba formada, esto es, tenía un perfil étnico mestizo definido, hasta mediados del siglo XIX.

De entre las comunidades o rancheríos cruceñas de donde eran naturales algunas de las personas que se casaron entre ese periodo (1776-1850) en la parroquia de Paurito, se pueden mencionar, entre otras, estas: Cumavi, Cotoca, Tipoy, "Cedro", Pari, Rincón, Tijeras, Palmar y otras.

De entre los apellidos cruceños (criollos o españoles) predominantes, algunos de los cuales aparecen con más frecuencia en los matriominios celebrados entre 1776 y 1850, se pueden mencionar estos: Montero /Balcazar/ Egüez/ Roca/Pinto/Baca/ de Rivero/ Vaca/ Monasterio/ Moron/ Arteaga/ Sespedes/ Hurtado/ Melgar/ Losano/ Cabrera /Ayala/ Justiniano /Burgos /Campos/ Gongora/ Rojas/ Ortiz/Cruz /Claros / Lairana / Leon / Cortez / Cuellar / Salvatierra / Espinoza / Cortes / Galindos / Moreno / Barbosa / Alba / Pedraza / Paredes / Parada / Gutierrez / Saucedo / Guardia / Giles / Villagomez / Domínguez / Salazar / Coimbra / Limpias / Inojosa / García / Alfonso / Molina / Suárez / Bejarano / Becerra / Urgel / Escalante / Negrete / Orellana / Sabala / Sabedra / Saavedra / Guzmán / Duran / Ceballos / Medina / Paz / Barba / Arauz / Romero / Bazan / Mendoza / Mendez / Chavez / Aramayo / Cabral / Mora / Tudela / Costa / Arredondo / Cueto / Mansilla / Castro / Salas / Mercado / Farel / Flores / Alvarez de Sotomayor / Cosio / Callaú / Paniagua / Somoza / Arriaga / Zotelo / Viveros / Lizarraga / Palma / Calderon / Añez / Vesicochea / Medrano / Franco / Candia / Beltran / Arze, etc.

Entre los apellidos indígenas que aparecen en las listas de matrimonios, se pueden citar estos: Alpiri / Curaya / Curani / Asavi / Canduari / Guasipe / Caitari / Yamanduri / Machua / Pitajaya /Etc.

Anexo No. 2

2) Libro de Bautismos hechos por el Licenciado D. José Vicente de la Cava. Cura y Vicario propietario del Beneficio de Sauces (entre la segunda mitad del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX). Estos casos de bautizados muestran *el predominio de niños (a) nacidos mestizos (a), 59.3%, de 600 bautizados, en una región o zona de la Cordillera chiriguana* que pertenecía a la Gobernación de Santa Cruz durante la época colonial española.

Libro de Bautismos hechos por el Licenciado D. José Vicente de la Cava. Cura y Vicario propietario del Beneficio de Sauces.					
1791-1829					
Año	Bautizado	Padre	Madre	Padrinos	Estado
1791	Bacilia	Vicente Moreira	Francisca Gonzales	Geronimo Remensio	Mestizos
1791	Felipe	No conocido	Maria (---------)	Pablo Lobera	Mestizos
1791	Isidora	B(las) Maldon(ado)	Justa Leon	Margarita Moreira.	Mestizos
1791	Mariano	Mariano Padilla	Manuela Cabrito	Enrrique Rodas y Gregoria Rodas	Mestizos
1791	Mariano	Juan Josef Roxas	Rita Rios	Melchor Cabrera y Rosa Abendaño	Mestizos
1791	Mariano			Santos Cruz	Chiriguano
1791	Asencia	Agustin Servantes	Manuela Herrera	Salvador Salazar.	Mestizos
1792	Manuel (criado por Josefa Ovando)			Miguel Escobar	Chiriguano
1792	Mariano	Antonio Bargas	Maria Ortega	Manuela Arze	Mestizos
1792	Barbara	Juan Castro	Juana Plata	Nicolas Camargo	Mestizos
1792	Juan	Rafael Herrera	Basilia Arteaga	Maria Flores	Mestizos
1792	Maria	Juan Miranda	Pascuala Copa	Laureano Mendes	India
1792	Escolastica	Juan Llanos	Lupersia Paredes	Francisca Solorzano	Mestizos

1792	Juan	Bonifacio Martinez	Manuela Nuñez	Manuel Ochoa	Mestizos
1792	Dionicio	Eusebio Duran	Lorenza Mendoza	Antonio Portillo	Mulato
1792	Lorenzo	Felipe Flores	Maria Ramos	Maria Flores	Pardo
1792	Micaela	Pedro Card-enas	Angela Mendez	Damiana Montaño	Mestizos
1792	Mariano	Valeriano Figueroa	Melchora Rojas	Simon Farel	Mestizos
1792	Lorenza	Ermeregildo Tapia	Maria Salanova	Lorenzo	Mestizos
1792	Juan de Dios	Padre no conocido	Casimira Flores	Francisca Vaca y Maria Gonzales	
1792	Manuela	Rafael Cruz	Tomasa Luna	Julian Lopez	India
1792	José Manuel	Manuel Heredia	Maria Mendes	Agustina Seballos	Indios
1792	Maria Josefa	Ambrosio Robles	Juana Salazar	Melchor Cabrera y Rosa Abendaño	Mestizos
1792	Valentina	Manuel Mesiay	Manuela Panoso	Carlos Sarate	Mestizos
1792	Agustin	Francisco Cofre (padre de cria	Maria Ordoy (madre de cria	Juan Flores y Maria Salazar.	Chiri-guano
1792	Agustin	Manuel Ochoa (padre de cria)		Manuel Ochoa	Chiri-guano
1792	Juana	Felipe Ayllon (padre de cria)		Felipe Ayllon	Chiri-guano
1792	Felipa	Josef Niña	Josefa Arteaga	Juana Plata	Mestizo
1792	Agustin		Rafaela Acosta (Española)	Francisco Vicente Cibera (pa-dre Francisco Antonio Cibera y Francisca Pacheco.	Español
1792	Bernardo	Josef Flores	Catalina Rios	Constancio Enriques	Español
1792	Josef	Francisco de la Rea	Juana Roman	Nolasco Figueroa y Petrona fuentes	Español
1792	Manuel	Salvador Salazar	Maria Samoria	Maria Ruiz	Español
1792	Manuel			Josef Amagua	Chiri-guano

1792	Juan	Manuel Gonzales	Grégoria Rodas	Asecencio Morales y Lupensia Arteaga	Español
1792	Ana	Ignacio Cruz	Dominga Tapia	Manuela Cruz	Chiriguano
1792	Pedro Pablo	Manuel Roxa	Clara Cerrano	Andrea Barrero (española, padres Jorge Barrero y Monica Ribera)	Pardo
1792	Buenaventura	Tomas Abalos	Felipa Puente	Dionicio Morales	Español
1792	Mariano	Martin Flores	Lorenza Cabrita	Tomas Rios (Españoñ)	Español
1792	Vicente	Pedro Vargas	Josefa Mendes	Marcelo (---------)	Mestizos
1792	Marta	Marcelo Leon	Petrona Cantajena	Marcelo Zalazar	Mestizos
1792	Clara	Pedro Velasques	Lorenza Torres	Miguel Escobar	Mestizos
1792	Maria	Luis Rodriguez	Ana Cruz		Mestizos
1792	Juana			Pedro Castro (padres Francisco Castro e Ignacia Mercado)	Chiriguana
1792	Josef	Julio Vany	Manuela Rosales	Luis Inojosa	Mestizos
1792	Tomasa	Manuel (----------)	Isabel Sanchez	Felipe Ayllon (padres Josef Aillon y Ana Flores)	Mestizos
1792	Marcos	Victorino Castillo	Teodora Arteaga	Francisca Santos (padres Clemente Santos y Margarita Molina	Mestizos
1792	Maria del Carmen			Petrona Romero (natural de Tarija, hija de Josef Romero y Manuela Arias)	Chiriguana
1792	Maria Josefa			Clara Navarro (padres Pedro Navarro y Agustina Mendoza	Chiriguana
1792	Pedro	Nicolas Gallardo	Ignacia Morales	Dionicia Flores	

1792	Francisca	Padre no conocido	Sipriana Arteaga	Pedro Cardenas (padres Alberto Cardenas y Micaela Moreno	Mestiza
1792	Pedro	Blas Maldonado	Justa Leon	Josef Castro y Felipa Leon	mestizo
1792	Simona	Blas Mendes	Maria Ortis	Teresa Cabrera	Mestiza
1792	Manuela Santus	Mauricio Cardoso	Lorenza Cabrera	Enrrique Vivillos (padres Asencio vivillos y Lasara Abendaño)	Mestiza
1792	Maria Josefa	Toribio Maldonado	Paula Bedia	Jacinta Arteaga	Mestiza
1792	Manuela	Padre no conocido	Magdalena Iriarte	Vitorino Castillo (hijo natural de Sebastiana Castillo)	Mestiza
1792	Manuel	Eugenio Castro	Maria Flores	Mariano Marques (hijo de Juan Marques y Petrona Bonilla)	Mestizo
1792	Manuela	Josef Espinoza	Marciana Salazar	Agustin Fariñas	Mestiza
1792	Manuela	Bern(ardino) Peralta	Caietana Navarro	Antonia Vaca (natural de Santa Cruz, padres Pablo Baca y Maria Cruz)	Mestiza
1792	Manuel			Josefa Moreira (hija de Maria Moreira)	Chiriguana
1792	Miguel	Enrrique Vivillos	Juana Plata	Diego Barriga (Bartolome Barriga y Margarita Malala)	Mestizo
1792	Mariano	Pedro Cabrera	Juana Gutierrez	Ambrosio Chavarria (padres Mariano Chavarria y Manuela Dias	Mestizo
1792	Manuel Cofre	Manuel Cofre	Dominga de la Cruz	Estevan Guerrero (natural de Tarija)	
1793	Cecilia		Maria Moreira	Josefa Moreira	India
1793	Mariano	Manuel Almendras	Maria Rodriguez	Norberto Rojas	Español

1793	Blas	Matias Soto	Christina Bega	Maria Gregoria Obando (padres Pablo Obando y Micaela Sanchez)	Mestiza
1793	Maria	Alexo Senon	Manuela Nuñez	Bernardina Ojeda	India
1793	Jorge	Leonardo Roldan	Lorenza Martines	Mauricio Artiaga	Español
1793	Hilario	Antonio Luna	Polonia Cruz	Sebastiana Luna	Pardo
1793	Manuel	Lucas Morales	Maria Nieves Vega	Estevan Guerrero (natural de Tarija)	Mulato.
1793	Manuel	Juan Guerra	Gregoria Pereira	Casimira Lopez	Español
1793	Manuel	Lorenzo Peres	Ignacia Arredondo	Pablo Barbolin y Francisca Mendieta	Indio
1793	Manuela		Elena Rocha	Petrona Enrriquez	Mestiza
1793	Rosa Belasques	Antonio Belasques	Maria Ribera	Mariano Mallon (padres Juan Mallon y Maria Delgado)	
1794	Melchora	Isidro Simon	Paula Cortes		Mestiza
1794	Manuela	Rafael Torres	Barbara Arias	Jacio Martinez (padres Juan Martinez y Maria Peralta)	Mulata
1794	Manuela	Alejo Vedia	Maria Caba	Ambrosio Gonzales (Matias Gonzales y Gregoria Flores	Pardo
1794	Pedro	Cristoval Cabrita	Isidora Reinaga	Paula Sermeno (hija natural de Francisca Caro	Mestiza
1794	Leonarda	Pedro Romero	Manuela Villafuente	Francisco Santos (padres Matias Santos y Manuela Mendoza)	
1794	Josef	Antonio Carrion	Juana Marin		Mestizo
1794	Manuela	Matias Abendaño	Pasqualea Guerrero	Mariano Morales (Felipe Morales y Maria Padilla)	Mestizo
1794	Francisca	Felipe Barrios	Maria Arze	Bartolome Leon	Mestizo

1794	Francisco	Nicolas Nuñez	Bartolina Silva	Ignacio Coimbra (padres Ignacio Coimbra y Josefa Arredondo) vecino de Santa Cruz	Mestizo
1794	Maria		Ignacia Arredondo	Pablo Duran (padres Marcos Duran y Manuela Rodas)	Mestiza
1794	Mariano	Gavino Fuentes	Rafaela Gonzales	Josefa Gonzales	Mestizo
1794	Tomasa	Francisco Amagua	Maria Guerrero		India
1794	Manuel	Juan Castro	Juana Plata	Josefa Arteaga	Mestiza
1794	Manuela	Padre no conocido	Maria Mendiola	Jose Tapia	Mestiza
1794	Florentina	Ignacio Coimbra	Maria Mendiola	Eustaquia Cabrita	Española
1794	Eugenia	Eusevio Duran	Lorenza Mendoza	Pedro Zenarro	Mestiza
1794	Maria Manuela	Mariano Acosta	Josefa Mendoza	Juana Barrero	Española
1794	Miguel	Feliciano Rodriguez	Maria Mercedes Villanueva	Andrea Barrero (española, padres Jorge Barrero y Monica Ribera)	Español
1794	Gregorio	Francisco Gutierrez	Francisca Paredes	Margarita Mendieta	Mestizo
1794	Juana	Manuel Rosado	Visencia Rosales	Vitoria Albares	Mestiza
1794	Josefa	Padre no conocido	Maria Sanchez	Pastora Silva	Mestiza
1794	Diego	Lorenzo Cruz	Carmena Arteaga	Nicolas Nuñez	Mestizo
1794	Antonio	Alejo Barbolin	Damiana Alidar	Pablo Rodas	Mestizo
1795	Juana			José Duran	India
1795	Benancia	Juan Cabrita	Maria Rimeño		Mestiza
1795	Manuel	Felipe Flores	Maria Ramos	Melchor Mendoza	
1795	Policarpio	Nicolas Morales	Micaela Rojas	Teodora Arteaga	Mestizo

1795	Manuela	Manuel Rojas	Clara Sensano	Bernardino Chabez (padres Agustin Chabez y Maria Oronos	Mestizo
1795	José Manuel	Manuel Vargas	Ursula Panti	Benito Barrientos	Mestizo
1795	Pedro	Jorge Gonzales	Manuela Solorzano		Indio
1795	Juan			Juan Arteaga	Indio
1795	Manuela			Pedro Gonzales	India
1795	Isabel	Juan de Dios Vinagra	Gregoria Cabrita	Gregorio Esteves	Mestiza
1795	Diego	Juan Rodriguez	Manuela Padilla	Manuela Villagra	Español
1795	Caietana	Sebastian Canqui	Josefa Alvarez	Basilio Guerrero	Mestizo
1796	Leonarda	Mariano Roxas	Maria Lopez	Norberto Rejas	Mestiza
1796	Maria Rosalia	Cap. Nicolas Mendoza	Bernavina Barrero	Juana Barrero	Española
1796	Narsisa		Rosa Perez	Clara Navarro (padres Pedro Navarro y Agustina Mendoza	Mestiza
1796	Melchor		Mariana Velasquez	Lovera Lova	Mestiza
1796	Andres	Pasqual Robledo	Andrea Velasquez	Martina Robledo	Mestiza
1796	Mariano	Manuel Carrion	Basilia Morales	Tomas Abalos	Español
1796	Domingo	Manuel Cortes	Prudencia Cardenas	Feliciano Cruz	Mestizo
1796	Celidonia	Fernando Vargas	Petrona Santivañes	Manuel Mexia	Español
1796	Vitorino	Eusevio Camargo	Petrona Arze	Ignacia Rojas	Mestizo
1796	Hilaria	Melchor Gutierrez	Bartolina Puente	Isabel Moreira	Española
1796	Polonia	Diego Lovera	Manuela Cruz	Ypolito Moreyra	Mestiza
1796	Juana	Damian Lande	Rafaela Cortes	Josefa Mendoza	Español
1796	Manuela	Santos Vargas	Silberia Lopez	Paula Cortes	Mestiza
1796	Faustino	Baltasar Velasquez	Caietana Montero	Josefa Arteaga	Español

1796	Romualdo	Jacinto Marqueño	Cecilia Arteaga	Basilia Arteaga	Mestizo
1796	Roza	Jose Maria	Manuela Barrios	Pablo Nuñez	India
1796	Pablo	Juan de Dios Guzman	Bartolina Arteaga	Bernarda Barrero	Mulato
1796	Manuel	Marcos Fernandes	Mauricia Senon	Francisca Calderon	Mestiza
1796	Patricio	Juan de Dios Arteaga	Teresa Cabrita	Asencio Morales	Mestizo
1796	Manuela	Tomas Abalos	Felipa Puente	Dionicio Morales	Mestizo
1796	Martin	Dionicio Morales	Matiasa Gutierrez	Facundo Malverde	Español
1796	Sebastian	Francisco Amagua	Maria Guerrero	Clemente Luna	Mulato.
1798	Feliciano	Pedro Vargas	Josefa Erreras	Anselmo Caba	Mestizo
1798	Melchor	Mariano Morales	Sepniana Arteaga	Justo Morales	Mestizo
1798	Mariano	Clemente Arenas	Geronimo Muños	Luisa Fuentes	Española
1798	Julian	Jose Cabrita	Maria Morales	Miguel Acuña	Española
1798	Agustina	Reimundo Negrete	Maria de Tal	Maria Antonia Baca	India
1798	Pedro	Manuel Villanueva	Teodora Arteaga	Calixto Gutierrez	Español
1798	Casimira	Manuel Carreño	Marina Dias	Josefa Limon	Española
1798	Manuel	Tomas Ojeda	Micaela Cardenas	Juana Figueroa	Mestizo
1798	Manuel Mariano	Francisco Perola	Maria Ortiz	Mauricio Santos	Mestizo
1798	Manuel	José Velasquez	Lorensa Arenas	Marcelo Mendes	Español
1798	Dionicio	Diego Reyes	Torivia Barriga	Manuel Vargas	Mestizo
1798	Manuela	Antonio Luna	Polonia Cabrera	Ventura Sanchez	India
1798	Teresa	Julian Arze	Manuela Vedia	Lorenza Cabrera	Mestiza
1798	Rafael	Mariano Plata	Bartola Anagua	Rodrigo Sanchez	Mestizo
1798	Manuel	Andres Vargas	Lupercia Zornilla	Eugenia Cruz	Mestizo
1798	Manuela	Lucas Limon	Manuela Vazquez	Diego Lopes	Mestiza

1798	Manuela	Josef Menas	Manuela Zespedes	Estevan Camargo	Mestiza
1798	Bernardo	Bernardo Villa	Juana Albarado	Antonia Albarado	Mestizo
1798	Santiago	Manuel Rosado	Visencia Rosales	Carlos Herrera	Mestizo
1798	Beatris	Francisco Mendiola	Casimira Sabala	Simon Farel	Mestizo
1798	Joaquin	Roque Nuñes	Barbara Obando	Mariano Calvimontes	Mestizo
1798	Bernardo	Manuel Vasques	Manuela Obando	Manuela Solorsano	Mestizo
1798	Manuel	Manuel Flores	Maria Sanches	Gaspar Mendiola	Mestizo
1798	Manuela	Pedro Ve-lasques	Lorenza Gonzales	Felipe Lopez	Española
1798	Maria Francisca	Mariano Fabian	Santusa Quespi	Maria Arancibia	Mestiza
1798	Teresa	Mariano Arteaga	Pasquala Luna	Basilio Guerrero	Mestizo
1800	Martina	Martin Cal-deron	Maria Zabala	Petrona Zelaia	Mestiza
1800	Maria	Rafael Rojas	Eugenia Velasquez	Patricio Santos y Maria Zalanova	Mestiza
1800	Santiago	Feliciano Moino	Juana Bolan-tina	Mauricio Santos	Mestizo
1800	Petrona	Vicente Silva	Ana Vargas	Mauricio Santos	Mestiza
1800	Ildefonsa	Marcelo Velasquez	Mercedes Robles	Juana Zalazar	Mestiza
1800	Juliana	Pasqual Alcala	Petrona Castillo	Nicolas Velasquez	Mestiza
1800	Melchora	Eusebio Rodas	Francisca Vasquez	Francisco Marques	Española
1800	Eugenia	Francisco Vargas	Viviana Gon-zales	Petrona Fuentes	Mestiza
1800	Andrea	Blas Aguilar	Gregoria Gutierrez	Manuel Herrera	Mestiza
1800	Polonia	Rafael Garcia	Paulina Anda	Nicolasa Cardenas	Mestiza
1800	Romualdo	Gaspar Car-rillo	Maria Leon	Josefa Arteaga	Mestizo
1800	Francisca	Mariano Silva	Maria Arteaga	Dionicio Vargas	Mestiza
1800	Jose	Juan Albaro	bartola Falon	Pedro Gutierrez	Mestizo
1800	Manuel	Antonio Cabello	Paula Guerra	Alejo Dortolin	Español

1800	Agustina	Juan Mendiola	Simona Villagra	Maria Velasquez	Mestiza
1800	Jose Benito	Pedro Herrera	Jose Carrisales		Español
1800	Manuela	Cristoval Martinez	Josefa Falcon	Bernarda Ortiz	Mestiza
1800	Gaspar	Manuel Rosado	Maria Rosalia Flores	Bernarda Ortiz	Mestiza
1800	Tomas	Felipe Quespi	Maria Josefa Navia	Matias Soto y Cristina Vega	Mestiza
1800	Juana Eugenia	Belisario Velasquez	Cayetana Chabes	Julian Padilla	Española
1801	Manuel	Mariano Guerra	Venancia Torres	Estevan Alvares	Mestizo
1801	Petrona	Pasqual Robledo	Madalena Castillo	Manuela Padilla	Mestiza
1801	Maria	Santos Carrasco	Martina Camargo	Manuela Padilla	Mestiza
1801	Pedro	Ambrosio Robles	Juana Salazar	Francisco Parraga y Mercedes Rodas	Mestizo
1801	Isabel	Felipe Ayllon	Eusebia Irala	Juan Rodriguez	Mestiza
1801	Isabel	Pedro Amador	Maria Cruz	Petrona Rojas	Mestiza
1801	Tomasa	Sebastian Canqui	Josefa Juares	Agustin Martines y Asencia Arteaga	Mestizo
1801	Manuela	Juan Villanueva	Manuela Espinoza	Teodora Villanueva	Mestiza
1801	Gregoria	Juan Felipe Montero	Petrona Vargas	Jacinta Padilla y Estevan Morales	Española
1801	Ana	Pablo Carrion	Carmen Arteaga	Agustin Martinez	Mestiza
1801	Bartolome	Felis Cabrita	Melchora Rodas	Juan Flores	Mestizo
1801	Bartolome	Asencio Morales	Lupercia Arteaga	Manuel Plata	Mestizo
1802	Juana	Feliciano Herrera	Maria Carmen Leon	Maria Vargas	Española
1802	Santos	Feliciano Rodriguez	Maria Villanueva	Martin Inojosa	Español
1802	Juan Alverto	Manuel Robles	Francisca Santayana	Hilario Martines	Español
1802	Eugenio		Martina Ochoa	Jacinto Llanes	Español

1802	Feliz	Mariano Fabian	Ventura Sandoval	Sebastian Canqui	Mestizo
1802	Gregorio	Gregorio Reas	Micaela Paredes	Teodora Arteaga	Mestizo
1802	Nicolasa	Mariano Flores	Feliciana Aldana	Maria Garcia	Mestiza
1802	Pasquala	Francisco Sinarro	Juana melgarejo	Mariano Aguayo	mestiza
1802	Francisca	Manuel Santistevan	Antonia Villagomez	Gregoria Pereyra	Mestiza
1802	Francisca	Julian Arce	Manuela Vedia	Simona Rodas	Mestiza
1802	Gregoria	Lorenzo Selis	Eulalia Flores	Petrona Mendes	Mestiza
1802	Angel	Juan de Dios Ponce	Maria Irala	Juan de Dios Vizaga	Mestizo
1802	Jose Manuel		Maria Gallardo	Mariano Calderon	Mestizo
1802	Manuel		Manuela Flores	Clemencia Flores	Mestizo
1802	Bartolome	Eusebio Rodas	Francisca Vasquez	Manuela Terrazas	Mestizo
1802	Lupercia		Maria Vias	Maria Rosa Forfano	Mestiza
1802	Julian		Bernarda Nuñez	Andres Rodriguez	Mestizo
1802	Felipe	Bartolome Vargas	Marcela Rodriguez	Ventura Cabrita	Mestizo
1802	Maria	Chrisostomo Martines	Josefa Falcon	Catalina Alvarado	Mestiza
1802	Jose Mariano	Juan Guerra	Gregoria Pereyra	Estevan Castro	Español
1802	Ignacia	Pedro Vargas	Magdalena Roxas	Eulalia Santuria	Mestiza
1802	Maria Estefa	Roque Nuñes	Barvara Obando	Isabel Velasques	Española
1802	Santiago	Juan Guerra	Luisa Mizar	Lupercia Paredes	Español
1802	Teresa		Juana Padilla	Aguarin Padilla	Española
1802	melchor		Manuela Cabrita	Teresa Cabrita	Español
1802	Martina	Simon Nuñes	Rosa Teran	Matias Benavides	Mestiza
1802	Baltazar	Tomas Reinaga	Manuela Arce	Isabel Velasquez	Español
1802	Paula	Santos Velasquez	Martina Camargo	Manuel Velasquez	Española
1802	Escolastica		Clara Rodrigues	Lorenzo Ortega	Mestiza

1802	Eulalia		Manuela Cabrita	Juan Cabrita	Mestiza
1802	Eugenia		Lorenza Garcia	Mariano Flores	Mestiza
1802	Maria	Andres Moreno	Blasia Ruis	Salvador Salazar y Maria Sambrana	Mestiza
1802	Casilda	Manuel Obando	Lupercia Vedia	Manuel Padilla	Mestiza
1802	Manuela	Francisco Gariya	Barvara Castro	Juan Cejas	Mestizo
1802	Juan Crisos-tomo	Seberio Rejas	Carmen Leona	Jose Castro	Español
1802	Eusebia	Ignacio Abarsa	Juliana Santi-vañes	Jose Manuel Carrillo y Casilda Perez	Mestiza
1802	Pasquala	Lorenzo Alvarado	Luisa Suna	Basilio Solis y Justa Escobar	Mestiza
1802	Josefa	Pedro Barja	Magdalena Roxas	Melchor Zarate	Mestiza
1802	Estevan	Jose Duran	Lupercia Paredes	Ignacio Padilla	Mestiza
1803	Baltasar	Tomas Rey-naga	Manuela Arce	Isabel Velasquez	Español
1803	Paula	Santos Ve-lasquez	Martina Camargo	Manuel Malangue	Española
1803	Escolas-tica		Clara Rodri-guez	Lorenzo Arteaga	Mestiza
1803	Eulalia		Manuela Cabrita	Juan Cabrita	Mestiza
1803	Eugenia		Lorenza Garcia	Mariano Flores	Mestiza
1803	Maria	Andres Moreno	Blasia Ruis	Salvador Salazar y Maria Sambrana	Mestiza
1803	Casilda	Manuel Obando	Lupercia Vedia	Manuel Padilla	Mestiza
1803	Manuela	Francisco Gariya	Barbara Castro	Juan Cejas	Mestiza
1803	Juan Crisos-tomo	Sebero Rejas	Carmen leona	José Castro	Español
1803	Eusebia	Ignacio Abarsa	Juliana Santi-vañes	José Manuel Carrillo	Mestiza

1803	Pasquala	Lorenzo Alvarado	Luiza Luna	Bacilio Solis y Justa Escobar	Mestiza
1803	Josefa	Pedro Barja	Magdalena Roxas	Melchor Zarate	Mestiza
1804	Carmen			Vicente Herrera	India
1804	Manuel	Francisco Peralta	Juana Alvarado	Pedro Reinoso	Mestizo
1804	Juan	Antonio Moreira	Matiasa Lobo	Diego Vega (vecino de Mojocoia)	Mestizo
1804	Nicolasa	Cristoval Ximenes	Rosa Falon	Pedro Ruis	Mestizo
1804	Juan Manuel		Caietana Martines	Juan de Dios Arteaga	Mestizo
1804	Nicolasa	Patricio Llano	Magdalena Panoso	Geronimo Andrade	Mestizo
1804	Manuela	Eugenio Cardoso	Gertrudis Nieto	Micaela Bravo	Mestiza
1804	Andres	Francisco Aldunate	Lorensa Bena-vides	Antonio Barja	Mestizo
1804	Agustina	Ignacio Malaga	Petrona Alvares	Dionicio Calbimontes	Mestizos
1804	Maria		Manuela Camargo	Tomas Gonzales	Española
1804	Andrea	Mariano Castillo	Lorenza Car-rion	Diego Zalazar	Mestiza
1804	Maria Margarita	Cap. Salbador Anaia	Juana Manuela Alderete	Manuel Aguilar	Española
1804	Maria	Dionicio Reinaga	Basilia Cabrera	Rosalia Arias	Mestiza
1804	Sevastian	Francisco Abalos	Marcelina Ñuños	Bartolome Bargas	Mestizo
1804	Blas	Pedro Lovera	Catalina Montaño	Teodor Nuñes	Mestizo
1804	Manuela		Pasquala Alvares	Petrona Chaves	Mestizo
1804	Jose Santos	Mariano Meras	Rosa Padilla	Maria Coimbra	Mestizo
1804	Mariano	Antonio Lopez	Varbara Rodas	Bartolome Arteaga	Español
1806	Manuel	Melchor Fuentes	Maria Castillo	Isabel Silba	Mestizo
1806	Francisco Xavier	Felipe Davila	Catalina Moreira	Teodor Almendras	Mestizo
1806	Melchor	Francisco Sambos	Ana Caballero	Luisa Salazar	Pardo

1806	Manuela		Juana Aillona	Atanacio Carrion	Mestiza
1806	Baltazar	Faustino Contreras	Bartola Arias	Nicolasa Alvarado	Mestizo
1806	Antonio	Feliciano Alvarado	Juana Paredes	Simon Andrade	Mestizo
1806	Fabiana	Mariano Gutierres	Teodora Robles	Jose Arteaga	Mestiza
1806	Sebastian		Maria Nuna	Simon Rodas	Mestizo
1806	Idelfonso	Alejo Flores	Manuela Rocabado	Pasquala Alvarado	Español
1806	Julian	Casimiro Castro	Damiana Cruz	Rudecindo Tapia	Mestizo
1806	Sebastiana	Domingo Caba	Maria Padilla	Lorenzo Cabrera	Mestiza
1806	Maria Cande-laria	Francisco Zeballos	Ursula Arce	Matias Arteaga	Mestiza
1806	Blas		Josefa Ve-lasques	Miguel Villanueva	Pardo
1806	Mariano	Rengifo On-tiveros	Josefa On-tiveros	Agueda Enrriquez	Mestizo
1806	Manuel	Gregorio Arenas	Paula Carrasco	Bernardino Vasquez	Mestizo
1806	Maria Eulalia	Jacinto Nuñez	Maria Raion	Martin Mercado	Mestiza
1806	Eugenio	Bartolome Sanchez	Paula Mendez	Aciencio Ruiz	Mestizo
1806	Manuel	Manuel Larama	Mauricia Celis	Juan de Dios Guzman	Español
1806	Sebastian		Clara Venavi-dez	Manuel Herrera	Mestizo
1806	Vicente	Gregorio Ojeda	Francisca Vasquez	Josefa Gonzales	Mestizo
1806	Juan de Dios	Atanacio Zalazar	Caietana Vargas	Felipe Adrian	Español
1806	Juana Francisca	Atanacio Zalazar	Caietana Vargas	Felipe Adrian	Español
1806	Gregoria	Pablo Achilo	Elena Padilla	Gertrudis Albarado	Española
1806	José		Pasquala Castillo	Melchor Alvino	Mestizo
1806	Maria Josefa	Isidro Risueño	Maria Cruz	Eugenio Cruz	Mestiza
1806	Josefa	Agustin Castro	Matiasa Canqui	Lupercia Sanchez	Parda

1806	Luisa	Manuel Vargas	Josefa Dias	Juan Farel	Mestiza
1806	Gregoria	Feliciano Zambrana	Evarista Dias	Manuel Robles	Española
1806	Juana	Francisco Alvarez	Tomasa Padilla	Pedro Fuentes	Española
1806	Juan de Dios	Antonio Guerra	Paula Vena-vides	Juan Gutierrez	Mestizo
1806	Eugenia	Alejo Tapia	Maria Castro	Magdalena Carrisales	Mestiza
1806	Rafael		Manuela Sorrilla	Mariano Romero	Mestizo
1807	Maria Manuela		Manuela Mendoza (criada por ella)	Cap. Jose Tadeo Mendoza (padres Com. Pedro Carvajal Mendoza y Maria Rodas)	India
1808	Josefa	Miguel Arteaga	Damiana Santos	Petrona Tellez	Española
1808	Josefa	Jose Balderas	Clara Rodrigues	Manuela Velasquez	Española
1808	Braulio	Feliciano Rodriguez	Mercedes Villanueva	Manuel Valderas	Español
1808	Manuel Martinez	Dionicio Martinez	Rafaela Caballero	Juan de Dios Roldan	Español
1808	Maria Santusa	Juan de Dios Robles	Petrona Almendras	Dominga Carreño	Española
1808	Domingo	Juan Martinez	Juana Quintana	Antonia Arze	Mestizo
1808	Manuel Mariano			Lorenzo Paz	Indio
1808	Rosa			Lorena Arze	Chiriguana
1808	Juan de Mata	Juan Albaro	Bartolina Falon	Manuela Mendoza	Español
1808	Isidro			Cap. Militar Eusevio Padilla (padres Ignacio Padilla e Ignacia Acosta)	India
1808	Manuela	Mariano Aguilar	Josefa Mendoza	Isabel Mendoza	Mestiza
1808	Buenaventura	Ilario Ruiz	Claudiana Flores	Ignacia Limon	Mestiza

1808	Santiago		Rosa Carreño	Bernardo Chavez (casado con Manuela Oyola)	Mestizo
1808	Francisco		Andrea Geroma	Maria Caseres	Mestizo
1808	Dominga	Ventura Padilla	Justa Vargas	Tomas Villanueva	Mestiza
1808	Eustaquio	Bernardo Villagomez	Polonia Nuñez	Justo Parraga	Mestizo
1808	Lorenzo	Jose Peralta	Agustina Mendoza	Mariana Ochoa	Mestizo
1808	Maria Guadalupe	Manuel Rodas	Manuela Velasquez	Melchor Alvino y Agustina Arteaga	Española
1808	Damiana	Simon Castillo	Paula Barrero	Damaso Mejia y Antonia Baca	Española
1808	Micaela	Lorenzo Martinez	Manuela Fuentes	Mariano Menacho	Española
1808	Micaela	Alberto Morales	Ignacia Arteaga	Feliciano Rodrigez	Española
1808	Micaela	Calixto Yarte	Francisca Medina	Clara Rodriguez	Mestiza
1808	Mariano	Pablo Limon	Manuela Velasquez	Angel Fuentes	Mestizo
1808	Maria	Gaspar Villanueva	Geronima Rios	Paula Vargas (esposa de Pablo Bocanegra)	Mestiza
1808	Manuela	Marcelo Velasquez	Maria Mercedes Rodriguez	Manuela Villagra	Española
1808	Juan Facundo	Manuel Mercado	Rosa Carbajal	Rafaela Retamoso	Mestizo
1808	Cipriana	Carlos Guadalupe	Maria Puma	Maria Flores (mujer de Diego Condori)	India
1808	Miguel	Pablo Lobera	Elena Padilla	Manuel Arteaga	Mestizo
1808	Inocente			Andres Herrera	Chiriguano
1808	Marcela		Josefa Almendras	Calixto Cruz	India
1809	Baltazar	Ciprian Carrion	Basilia Guerra	Pasqual Falcon	Español
1809	Manuel			Antonio Vargas	Chiriguano

1809	Manuel			Ancelmo Franco	Chiri-guano
1809	Ramon	Juan Farel	Isidora Cal-deron	Andres Solis	Mestizo
1809	Patricio	Bernardo Leon	Bartola Leon	Juan Roldan	Española
1809	Manuel	Pedro Solor-zano	Manuela Mexia	Justo Peres	Español
1809	Tomas	Mariano Panti	Nicolasa Gomez	Mariano Cardenas	Mestizo
1809	Felis	Francisco Nina	Bartola (---------)	Maria Falcon	Mestizo
1809	Pedro			Hermeregilda Falcon y Lor-enza Arce	Indio
1809	Manuela	Gaspar Mo-rales	Lupercia Cabrita	Pedro Gutierrez	Española
1809	Isidora		Manuela Arce	Hermeregildo Reyes	Mestiza
1809	Juana	Melchor Nuñez	Catalina Seron	Miguel Nuñez	Mestiza
1809	Julian	Bartolome Martines	Manuela Cuellar	Jose Rodas	Mestiza
1809	Maria Cande-laria	Mariano Caballero	Maria Dias	Carmen Mendosa	Española
1809	Petrona		Eugenia Paredes	Manuela Rodrigues	Española
1809	Maria Ana	Manuel Ximenes	Serbanda Ballejos	Isidro Limon	Mestiza
1809	Fernando	Pedro Paredes	Maria Medina	Maria Medina	Mestizo
1809	Roman	Simon Padilla	Clemencia Villanueva	Juan de la Guerra	Mestizo
1809	Manuel	Manuel Padilla	Melchora Bar-rancos	Calixto Cruz	Español
1809	Maria Lupercia	Manuel Rosado	Maria Flores	Cepriana Martinez	Mestiza
1809	Teresa	Carlos Oromo	Teodora Miranda	Ignacia Morales	Mestiza
1809	Maria	Pasqual Falon	Magdalena Castillo	Sabina Gonzales	Mestiza
1809	Mariano	Mariano Aguilar	Josefa Men-doza	Marcelo Velasquez	Español
1809	Santos	Venito Vil-lanueva	Josefa Cortes	Mariano Morales	Español

1809	Sabina	Lino Alvares	Juana Villayseñor	Vicente Nuñes	Española
1809	Maria	Francisco Vasquez	Maria Flores	Mariano Calderon	Mestiza
1810	Melchora	Clemente Arenas	Geronima Muños	Caietana Chavez Vda. de Baltazar Velasquez	Mestiza
1810	Manuel	Pedro Martinez	Petrona Aisa	Joaquin Rodrigues	Mestizo
1810	Manuel	Diego Nava	Micaela Mendes	Manuel Velasquez	Mestizo
1810	Anastacio	Pablo Navarro	Francisca Roman	Manuel Arenas	Español
1810	Juliana	Diego Ancieta	Maria Oyola	Ceprian Condori	Español
1810	Mariano	Manuel Andrade	Blasia Santos	Mariano Galarza	Mestizo
1810	Luis		Pasquala Quebedo	Rosa Farfan	Mestizo
1810	Tomas	Vicente Tribiño	Bernarda Serrano	Manuela Cabrita	Mestizo
1810	Pedro	Pedro Romero	Manuela Dias	Manuela Camargo	Mestizo
1810	Francisco	Pablo Bocanegra	Paula Vargas	Jose Balderas	Español
1810	Manuela		Mauricia Nuñez	Prudencia Espinoza	Española
1810	Juan Francisco	Vicente Camargo	Isabel Velasquez	Maria Ochoa	Mestizo
1810	Narciso	Pedro Paniagua	Martina Flores	Maria Flores	Mestizo
1810	Angelina	Ventura Vargas	Ventura Cabrita	Marcela Cuellar	Española
1810	Manuel	Mariano Roxas	Maria Lopez	Julian Inturias	Mestizo
1810	Pasquala	Pablo Arenas	Maria Vargas	Feliciano Albino	Mestiza
1810	Justa	Julian Inturias	Simona Rodas	Clemente Zarabia	Española
1810	Claudio	Julian Fernandes	Felipa Vasquez	Isabel Velasquez	Mestiza
1810	Maria Aciencia		Clemencia Martinez	Petrona Roxas	Mestiza
1810	Pedro	Manuel Rodas (pardo)	Maria Mercedes (india)	Manuela Chavez	Mestiza
1810	Justa	Manuel Vargas	Antonia Vargas	Miguel Aita	Española
1810	Bernardino	José Gutierrez	Magdalena Vargas	Manuela Serrano	Mestizo

1810	Bernardino		Magdalena Rocha	Tomasa Rocha	Español
1810	Claudio	Julian Fernandes	Felipa Vasquez	Isabel Velasquez	Mestizo
1810	Juana	Pasqual Condori	Isabel Arse	Matiasa Calvimontes	Mestiza
1810	Mariano	Pedro Morillo	Paula Moron	Estanislao Garcia y Antonia Jauregui	Mestizo
1810	Maria	Estanislao Garcia	Antonia Jauregui	Tomasa Catari	Mestiza
1810	Maria Asencia		Manuela Flores	Clemente Zarate	Española
1810	Michaela	Carlos Chabarria	Maria Marin	Caietana Chavez Vda. de Baltazar Velasquez	Mestiza
1810	Chrisostomo	Manuel Dias	Melchora Rosales	Pasquala Ponce	Mestizo
1810	Manuela		Maria Sanches	Juan Vejarano	Mestiza
1810	Juana	Casimiro Cabrera	Josefa Losa	Martina Herrera	Mestiza
1810	Juana	Julian Arce	Manuela Vedia	Melchor Rosado	Mestiza
1810	Paula	Alejo Velasquez	Rafaela Arce	Pasqual Falon	Mestiza
1810	Maria	Miguel Velasquez	Pasquala Castillo	Sabina Gonzales	Mestiza
1810	Pedro	Mariano Nuñez	Bernarda Ochoa	Pablo Asurduy	Mestizo
1811	Rufino	Pedro Vasquez	Juana Abendaño	Manuela Velasquez	Mestizo
1811	Maria	Tomas Guailla	Maria Luna	Teresa Cabrera	India
1811	Matias		Maria Vargas	Diego Padilla	Indio
1811	Matiasa		Maria Mercedes Mendoza	Juan Vejarano	India
1811	Rudecindo	Manuel Nuñez	Teresa Barrero	Jose Peralta	Mestizo
1811	Redecindo	Marcelino Orellana	Manuela Carrasco	Feliciano Cabrita	Mestizo
1811	Patricio			Manuel Andrade	Mestizo
1811	Maria	José Vasquez	Isabel Vargas	Fernanda Martines	Mestiza
1811	Juana Francisca	Agustin Castro	Matiasa Vasquez	Gregorio Agreda	Mestizo

1811	Gregoria	Antonio Martines	Manuela Espinoza	Juana Leon	Mestiza
1811	Mariano	Manuel Ximenes	Isabel Rios		Mestizo
1811	Manuel		Maria Baron	Francisco Barrero	Mestizo
1811	Manuela		Maria Men-doza	Mariano Zabala	Mestiza
1811	Manuel		Manuela Mendoza	Eusebio Padilla	Indio
1811	Vitorino	Andres Subia	Maria Cal-deron	Sebastian Guerra	Mestizo
1811	Manuel	Luis Fuentes	Dominga Gualpa	Felipe Barriga	Mestizo
1811	Pasqual	Jose Subia	isidora Villalba	Sebastian Guerrero	Mestizo
1811	Maria	Mariano Zalasar	Bernarda Figueroa	Ancelmo Franco	Española
1811	Pedro	Pedro Delis	Juliana Ma-chuca	Dominga Carreño	Mestizo
1811	Pablo		Magdalena Subia	Juan Bautista Ortiz	Mestiza
1911	Mariano	Bruno Yarabay	Juana Caña-rima	Fermin Inojosa	Indio
1812	Faustino	Joaquin (----------)	Manuela Cartagena	Ventura Bejarano	Indio
1812	Mariano	Casimiro Cabrera	Josefa Vargas	Manuela (---------)	Español
1812	Felipe	Romualdo Zabala	Bernarda Sandoval		Español
1812	Juan de Dios		Simona Morales		Mestizo
1812	Felipe Barrios		Maria Mer-cedes	Mariano Echeverria	Mestizo
1812	Santos		Petrona Romero	Pedro Vargas	Mestizo
1812	Josefa		Francisca Cabrita	Lucas Andrade	Mestiza
1812	Manuela	Alberto Zalazar	Paulina Mo-rales	José Carrasco	Española
1812	Maria		Melchora Leon	Bernardo Barriga	Mestiza
1812	Pasquala		Andrea Zeron	Blas Maldonado	Mestiza
1812	Tomasa	Melchor Bar-rientos	Maria Josefa Malberde	Pasquala Cabrita	India
1812	Pasqual		Maria Barrios	Carlos Echeberria	Mestizo

1812	Diego		Maria Velasquez	Nicolasa Gomez	Mestizo
1812	Jose Ramon		Mariela Cabrita	Augustina Vargas	Mestizo
1812	Maria		Cesilia Ancieta	Manuela Oyola	Mestiza
1812	Petrona		Rafaela Requelme	Magdalena Castillo	Mestiza
1812	Juana Manuela	Geronimo Nuñez	Jacinta Vargas	Magdalena Castillo	Mestiza
1812	Anselmo		Anselma Guerra	Rafaela Cabero	Mestizo
1812	Luis	Patricio Lopes	Josefa Torres	Fabiana Torres	Mestizo
1812	Bonifacio		Jacinta Chavez	Toribio Chavez	Mestizo
1812	Felipe		Matiasa Ramos	Angelina Vargas	Mestizo
1812	Juan	Mariano Gomez	Juliana Arze	Eugenia Barrios	Mestizo
1812	Simona	Pedro Salazar	Maria Miranda	Eulalia Corimailla	Mestiza
1812	Petrona	Angelino Barja	Eugenia Valda	Domingo Martinez	Mestiza
1812	Juan		Eugenia Acosta	Luisa Leon	Mestizo
1812	Mariano		isidora Sespedes	Nicolas Sespedes	Mestizo
1813	Manuel		Manuela Arteaga	Maria Josefa Valta	Mestiza
1813	Petrona	Juan Heredia	Manuela Flores	Pedro Luna	Mestiza
1813	Maria Guadalupe		Josefa Ortiz	Maria Mercedes Santayana	Mestiza
1813	Pasqual	Santos Irala	Maria Mercedes Rodas	Bernardo Abalos	Español
1813	Maria Guadalupe	Padres infieles		Antonia Baca	India
1813	Isidora		Pasquala Cruz	Mariano Arce	Mestiza
1813	Pasqual	Norberto Morales	Ignacia Artiaga	Faustino Ortega	Español
1813	Pasquala		Petrona Morales	Martina Gutierrez	Mestiza
1813	Marcos	Juan Vargas	Maria Vasquez	Pasquala Castillo	Mestizo
1813	Marcelino		Petrona Padilla	Pasquala Ponce	Mestizo

1813	Isidoro	Atanacio Avila	Manuela Cabrita	Maria Josefa Valle	Mestizo
1813	Felipe		Maria Flores	Inobteria Ochoa	Mestizo
1813	Monica		Petrona Montes	Matias Benavides	India
1813	Juana	Alexo Garcia	Barbara Nuñez	Bernardo Chavez (casado con Manuela Oyola)	Mestiza
1813	Francisca	Rafael Obando	Juana Carrasco	Maria Mercedes Rodriguez	Mestiza
1813	Paula	Gregorio Soliz	Manuela Guzman	Manuel Vargas	Mestiza
1813	Pablo	Mariano Vargas	Geronima Gutierrez	Lupercia Cabrita	Mestizo
1813	Antonia		Micaela Villagra	Baltazar Cruz	Mestiza
1813	Pedro		Manuela Limon		Mestiza
1813	Vitoria	Manuel Velasquez	Eugenia Cruz	Jose Rodriguez	Mestiza
1813	Paulina		Mauricia Canqui	Melchora Parraga	Mestiza
1813	Paulina	Andres Orellana	Petrona Torres	Rafael Obando	Mestiza
1813	Pasquala	Pedro Arce	Josefa Balderas	Pedro Crespo	Mestiza
1813	Juana		Josefa Sanches	Maria Flores	Mestiza
1813	Petrona	Bernabe Abalos	Mercedes Velasquez	Cosme Velasquez	Mestiza
1813	Antonia	Diego Sandoval	Maria Villanueva	Petrona Antequera	Mestiza
1813	Pedro		Maria Flores	Petrona Almendras	Mestiza
1813	Nicolas	Mariano Solar	Santusa Paredes	Siprian Mercado	Mestizo
1813	Proseso	Manuel Garcia	Josefa Almendras	Manuel Villagra	Mestizo
1813	Lorenzo	Calixto Roxas	Francisca Garcia	Matias Rivera	Mestizo
1813	Jose	Pablo Vereira	Petrona Esteves	Bartolina Cardenas	Mestiza
1813	Miguel Apolinano	Lucas Aguilar	Mariela Arce	Joaquin Arancibia	Español
1813	Santiago		Narcisa Yanqui	Josefa Reinaga	Mestizo

1813	Santiago	Roque Nuñes	Barbara Obando	Francisca Garcia	Mestizo
1813	Andres	Matias Mendisabal	Magdalena Campos	Mariano Sanchez	Mestizo
1813	Andres	Mariano Roxas	Maria Vedia	Bartelina Vedia	Mestizo
1813	Dominga	Jose Roldan	Antonia Peralta	Andres Espinosa	Mestiza
1813	Marcelina	Pablo Flores	Hilaria Galves	Diego Vega (vecino de Mojocoia)	Mestiza
1813	Juan	Carlos Mendez	Juana Garcia	Blas Santos	Mestizo
1813	Maria	Mariano Cavallero	Maria Alfonso	Fernando Inojosa	Española
1813	Maria Nieves	Mariano Cavallero	Maria Alfonso	Rosalia Mendoza	Española
1813	Jose Roque		Catalina Albaro	Diego Sandoval	Español
1813	Maria Jacinta		Catalina Albaro	Josefa Mendoza	Española
1813	Jose Bernardo		Josefa Sespedes	Manuel Parraga	Mestizo
1813	Maria Joaquina	Manuel Palacios	Justa Castillo	Ambrosio Vargas	Española
1813	Bartolina		Maria Aillon	Jose Cabrita	Mestiza
1813	Maria Teresa		Mercedes Carreon	Manuela Carreon	Española
1826	Narsisa	Alfonso Belasquez	Teresa Umaña	Tomasa Paredes	Española
1826	José Maria		Manuela (india)	Fernando Eguez	Español
1826	Simona		Pasquala Suarez	Antonia Villagomez	Mestiza
1826	Manuel		Juana Albino		Español
1826	Gregorio	Martino Rojas	Lauriana Rodas	José Santos Albino	
1826	José Calderon	Joaquin Calderon	Maria Prudencia Solis	Juana de Dios Herrera	
1826	Francisca Terrazas		Celestina Terrazas	Manuel Pacheco	
1826	Manuel	Manuel Castro	Maria Rodas	Miguel Andrada	Española
1826	Bernabela	Mariano Trejo	Juana Velasquez	Martina Ochoa	Española

1826	Ventura	Pablo Velasquez	Gertrudis Rojas	Petrona Obando	Mestiza
1826	Carmen Vega	Tomas Vega	Josefa Robles	Nicolasa Silba	Española
1826	Maria Ana	Tomas Rojas	Rosa Flores	Pasquala Serrano	Mestiza
1826	Petrona		Maria (India neofita)	Francisco Gongora	India
1826	Juan Bautista	Estevan Olibo	Mercedes Lopes	Elena Padilla	Pardo
1826	Nieves		Nicolasa Cardenas	Maria Falcona	Española
1826	Maria	Ilario Espinoza	Lupercia Vocanegra	Manuela Morales	Mestiza
1826	Cayetano		Matiasa Morales	Juana Herrera	Español
1826	Ignacio Guerra	Clemente Guerra	Baleriana Peres	Rafael Ochoa	Indio
1826	José Mariano	Clemente Guerra	Baleriana Peres	Rafael Ochoa	Indio
1826	Justo Rojas	Bentura Rojas	Maria Basquez	Santiago Duran	Mestizo
1826	Mariano		Joaquina (india neofita)	Lautiano Fabian	Indio
1826	Raimunda		Maria Rodriguez	Manuela Salas	
1826	Mariano		Anastacia Navarro	Manuela Salas	Español
1826	Bernarda	Domingo Rodas	Bartola Rojas	Manuel Pacheco	Mestiza
1826	Bernarda	Jose Subia	Indora Villagra	Mariano Peres	Mestizo
1826	Petrona		Ines (India)	Gabriel Bedia	India
1826	Manuel Pantoja		Manuela Pantoja	Andres Pereira	Mestizo
1826	Maria		Maria Rojas	Maria Oyola	Mestiza
1826	Maria Manuela	Ignacio Vilos	Micaela Roa	Maria Palacios	Pardo
1826	Lupercia	Rufino Arteaga	Juana (india neofita de Porongo)	Rosalia Villanueva	
1826	Petrona	Pablo Andrade	Isabel Bargas		Pardo
1826	Fructuosa		Dominga Escobar	Antonia	Parda

1826	Pedro	Pedro Gut-ierres	Lupercia Marques	Manuel Caballero	Español
1826	Felipe	Inocencio Ceron	Maria	Lorenso Mendes	Mestizo
1826	Simon	Manuel Ariari	Feliciana Tonduri	Maria Peres	Indio
1826	Maria	Estanislao Zuniga	Carmen Ariari	Mercedes Venavides	India
1826	Maria		Nicolasa Bargas	Rosa Oyola	India
1826	Mariano	Alfonso Lazarte	Gabriela Aldana	Maria Ortiz	Mestizo
1826	Jose Santos		Manuela (india)	Manuela Fuentes	Indio
1826	Angelina		Maria Flores	Maria Almendras	Española
1826	Mariano		Juana (india neofita de Porongo)	Simon Mercado	Indio
1826	Ignacia	Juan Ribera	Paula (india)	Jacinto Flores	
1826	Matiasa	Jose Prado	Juana (india neofita)	Josefa Gomez	
1826	Eusebio	Antonio Pacheco	Felipa Sabala	Juan Valdibieso	Mestizo
1826	Maria Rafaela	Joaquin Acuña	Maria Robles	Estevan Limon	Mestiza
1827	Melchora		Josefa Bargas	Alberto Robles	Parda
1827	Melchora	Jose Adan	Rosa Silba	Martina Velasquez	Mestiza
1827	Melchor	Andres Ojeda	Agustina Rocha	Juana de la Herrera	Mestizo
1827	Ramona		Maria (India neofita)	Manuela Eguez	India
1827	Julian	Juan de Dios	Juana	Francisco Barrios	indio
1827			Josefa Vargas	Isabel Carrion	Español
1827	Raimundo		Ignacia Vil-lanueva	Felis Ruis	Mestizo
1827	Timoteo	Melchor Vallejos	Tomasa Quevedo	Cecilia Quevedo	
1827	Ignacia	Pablo Robles	Justa Maturana	Simon Torres	Española
1827	Gregorio	Lucas Villa	Maria Rodas	Ignacio Sequeiros y Tomasa Caba	Pardo
1827	Luisa	Carlos Rios	Isidora Mal-donado	Miranda	Español

1827	Leandro	Jon Chabes	Teresa Calderon	Ermeregildo Velasquez	Españoles
1827	Leandra	Carlos Chabes	Teresa Calderon	Ermeregildo Velasquez	Español
1827	Florentina	Jose Rodriguez	Manuela Arroyo	Clara Rodriguez	Española
1827	Raimunda		Maria Carrillo	Cosme Velasquez	Española
1827	Angelina		Tomasa Plata	Nicolasa Santayana	Española
1827	Pedro Nolasco	Martin Gutierres	Mercedes Aramayo	Manuel Cerna	Español
1827	Maria	Gregorio Acuña	Luisa Salazar	Lupercia Obando	
1827	Santos		Vicenta Tiradora	Ibaristo Subia	Mestizo
1827	Mariano	Pedro Villalba	Manuela Morales	Lucas Obando	Español
1827	Maria		Francisca		India
1827	Gregoria		Mercedes Moreno	Josefa Albino	Español
1827	Dominga Arce	Bartolo Arze	Damasa Roque	Matiana Serrano	Española
1827	Jose	Simon Eguez	Petrona Cuellar	Lorenzo Lopez y Paula Salas	Español
1827	Petrona		Manuela (india)	Cosme Velasquez	India
1827	José		Maria Palacios	Bernarda Aparicio	Español
1827	Manuel		Teresa Vela (natural de Carachimayo)	José Chabes	Indio
1827	Maria Magdalena		Micaela Chabes	Eulalia Quevedo	Mestiza
1827	Felipe		Manuela Serrano	Matiana Guerra	Mestizo
1827	Venancia	Ignacio Farel	Isabel Escobar	Lorenzo Lopez	Española
1827	Pedro Pablo		Maria Rios	Mercedes Rios	Mestiza
1827	Mariano		Maria Mendoza	Cecilia Vedia	Mestizo
1827	Pasquala	Juan Yerema	Maria	Tomasa Sequeiros	India

1827	Maria Cruz Almendras	Justo Almendras	Isabel Iroe	Narcisa Arroyo	Española
1827	Luisa	Amira Rojas	Maria Vasquez	Manuel Pacheco	Mestiza
1827	Julian	Mariano Barrero	Maria Bargas	Andrea Barrero	Español
1827	Luisa		Monica (india de Masabí)	Manuela Morales	India
1827	Miguel Balderas		Josefa Balderas	Josefa Albino	Español
1827	Rafaela		Manuela (india)	Manuela Salas	India
1827	Fructuosa		Marcelina (neofita de Abapó)	Anselmo Dias	India
1827	Simon	Pablo Velasquez	Gertrudis Rojas	José Manuel Pacheco	
1827	Estevan		Manuela Mejia	Martina Ochoa	
1827	Sebastiana	Pablo Andrade	Isabel Bargas	Tomas Beya	Española
1827	Anastacia	José Padilla	Maria Morales	Ignacio Padilla	Española
1827	Maria Magdalena	Lino Guerra	Sebastiana Sibina	Matiana Guerra	Mestiza
1827	Manuel		Manuela Nieto	Mariano Barrero	
1827	Jose Manuel		Narcisa Zalazar	Jose Subia	
1827	Simona		Maria	Leandro Ortiz	India
1827	Pedro		Antonia (india de Tacuarembo)	Fernando Eguez	Indio
1827	Petrona		Antonia (india de Tacuarembo)	Fernando Eguez	India
1827	Benita	Miguel Lopez	Rosa Carreño	Aleja Padilla	Española
1827	Maria	Damaso Jarillo	Fernanda	Eustaquia Lopez	Española
1827	Venancia	Luis Heredia	Maria Suarez	Venancia Flores	Mestiza
1827	Gregoria	Manuel Cruz	Maria	Josefa Jimenez	Mestiza
1827	Mariano		Joaquina	Maria Gutierrez	Indio
1827	Manuela	Silvestre Jarillo	Maria Espinoza	Petrona Arteaga	Mestiza

1827	Manuel		Mariana Morales	Juan Baldibieso	
1827	Basilia		Rosa (india neofita)	Maria Santisteves	India
1827	Estefania	Mariano Duran	Juana Albino	Matiasa Serrano	
1827	Estefania		Geronima	Antonia Velasquez	India
1827	Ignacia	Bernardino Bargas	Ana Villanueva	Petrona Obando	Mestiza
1827	Lorenzo	Genaro Rocha	Fernanda Mendoza	Manuela Salgueros	Español
1827	Lorenzo	Doroteo Choque	Lorenza Ortega	Maria Esteves	Mestizo
1827	Lorenza	Gabriel Velasco	Mercedes Arroyo	Marina Ochoa	Mestiza
1827	Clara Vedia	Pasqual Vedia	maria Juna	Ignacio Lasarte	
1827	Ignacio	Ignacio Fuentes	Manuela Condori	Isidoro Caballero	Español
1827	Lorenza		Maria Limon	Maria Rodas	Española
1827	Maria		Teresa (neofita de Abapó)	Juana Albino	India
1827	Felipe		Maria Llanos	Gabino Mejias	Mestizo
1827	Manuel	Jose Rodas	Juana Espindola	Margarita Idela	Mestizo
1827	Mercedes	Eduardo Albares	Bartola Rojas	Raimunda Cabero (natural de Vallegrande)	Mestiza
1827	Sebastian		Maria Alcoba		Mestiza
1827	Mercedes	Eugenio Arroyo	Maria Silba	Cesilia Rojon	Mestiza
1827	Escolastica		Rosa (india neofita)	Antonia Villagomes	India
1827	Gabriela	Carlos Chabes	Simona Ochoa	Teresa Calderon	Mestizo
1827	Jose Manuel		Paula Guerra	Maria Carmen Loaysa	Española
1827	Blas		Paula Rojas	Maria Rodas	
1828	Maria	Lino	Carmen	Maria Salas	India
1828	Estevan		Manuela Mejia	Martina Ochoa	
1828	Sebastiana	Pablo Andrade	Isabel Bargas	Tomas Beya	Española

1828	Anastacia	José Padilla	Maria Morales	Ignacio Padilla	Española
1828	Maria Magda-lena	Lino Guerra	Sebastiana Sibina	Matiana Guerra	Mestiza
1828	Manuel		Manuela Nieto	Mariano Barrero	
1828	Jose Manuel		Narcisa Zalazar	Jose Subia	
1828	Simona		Maria	Leandro Ortiz	India
1828	Pedro		Antonia (india de Tac-uarembo)	Fernando Eguez	Indio
1828	Petrona		Antonia (india de Tac-uarembo)	Fernando Eguez	India
1828	Benita	Miguel Lopez	Rosa Carreño	Aleja Padilla	Española
1828	Maria	Damaso Jarillo	Fernanda	Eustaquia Lopez	Española
1828	Venancia	Luis Heredia	Maria Suarez	Venancia Flores	Mestiza
1828	Gregoria	Manuel Cruz	Maria	Josefa Jimenez	Mestiza
1828	Mariano		Joaquina	Maria Gutierrez	Indio
1828	Manuela	Silvestre Jarillo	Maria Espi-noza	Petrona Arteaga	Mestiza
1828	Manuel		Mariana Morales	Juan Baldibieso	
1828	Basilia		Rosa (india neofita)	Maria Santisteves	India
1828	Estefania	Mariano Duran	Juana Albino	Matiasa Serrano	
1828	Estefania		Geronima	Antonia Velasquez	India
1828	Ignacia	Bernardino Bargas	Ana Villanueva	Petrona Obando	Mestiza
1828	Lorenzo	Genaro Rocha	Fernanda Men-doza	Manuela Salgueros	Español
1828	Lorenzo	Doroteo Choque	Lorenza Ortega	Maria Esteves	Mestizo
1828	Lorenza	Gabriel Velasco	Mercedes Arroyo	Marina Ochoa	Mestiza
1828	Clara Vedia	Pasqual Vedia	maria Juna	Ignacio Lasarte	
1828	Ignacio	Ignacio Fuentes	Manuela Condori	Isidoro Caballero	Español
1828	Lorenza		Maria Limon	Maria Rodas	Española

1828	Maria		Teresa (neofita de Abapó)	Juana Albino	India
1828	Felipe		Maria Llanos	Gabino Mejias	Mestizo
1828	Maria	Lino	Carmen	Maria Salas	india

Cuadro estadístico.-

		Etnia o raza				
Periodo	Total	Mestizo	Español	*Indio*	Pardo (negro)	Mulato
1791-1828	600 bautizados	356	143	79	13	5
Porcentaje	100 %	59.3%	23.8%	13.1%	2.2%	0.8%

Nota: Son 628 los bautizados en dicha periodo. Pero como de 28 de ellos no se menciona su adscripción étnica, sólo se ha tomando en cuenta 600 de los que sí se dice su filiación racial.

Este libro se terminó de imprimir en noviembre de 2011
en los talleres de la Imprenta Editora Mega Color
Tel. 3326639/3377311
Email: megacolor@cotas.com.bo
Santa Cruz - Bolivia



Gustavo Pinto Mosqueira
Nació en Santa Rosa del Yacuma – Beni.

* Master en Ciencias Sociales del Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, Santiago de Chile / Programa de Postgrado en convenio con la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.
* Licenciado en Filosofía de la Universidad Católica Boliviana (UCB) – Cbba.
* Diplomado en Docencia Universitaria de la Universidad Nur de Santa Cruz de la Sierra.

+ Ejerció la docencia en las carreras de Filosofía y Letras, Comunicación Social, Ciencias de la Educación, Derecho y Antropología de la Universidad Católica Boliviana (UCB – Cbba.) entre 1993 y 2002.

+ Fue docente en las carreras de Comunicación Social y Periodismo, y Psicología de la Universidad Privada del Valle– Cbba. entre 1993 – I/2002.

+ Es autor de "La postmodernidad. Un laberinto de Respuestas" (UCB, Cbba., 1ra. ed., 1998, 2da. ed., 2001, 130 págs.); "La política en la sociedad postmoderna" (UCB, Cbba., 1999, 85 págs.); "Epistemología. Problemas y respuestas en las Ciencias Sociales. El caso en América Latina" (UCB – Cbba., 2001, 249 págs.); "La cultura de los Mojo del Beni (fines del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII)" (ICALA – UCB, Cbba., 2002, 98 págs.); "La Nación camba. Fundamentos y desafíos" (Santa Cruz de la Sierra, 2003, 131 págs.); "Bases para la Escuela y Educación en el Oriente boliviano" (Santa Cruz de la Sierra, 2004, 81 págs.) y "Educación y currículo escolar para gobiernos departamentales autónomos en el Oriente boliviano" (Santa Cruz de la Sierra, Secretaría de Desarrollo Humano de la Prefectura de Santa Cruz, 2006, 130 págs.); "Pueblo, Nación y Nacionalismo Camba", Santa Cruz de la Sierra, Fundación Nova, 2008; "¿Por qué los cambas somos una nación?", Santa Cruz de la Sierra, Cuaderno No. 1., octubre, 2008.

+ Es co-autor de los libros: *Technikphilosophie in Lateinamerika* [Bernhard Irrgang, Ricardo Maliandi (Hgg.), Dresden – Alemania, Universitätsverlag und Buchlandel Eckhard & Co. OHG, 2003, 216 págs.]; *Realidades en Clave Filosófica*. Memorias del Quinto Congrego Sudamericano de Filosofía realizado en Venezuela, Marta de la Vega Visbal, ed., Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2004; *Estados de la Investigación. Santa Cruz. Vol. 1*, Santa Cruz-Bolivia, Universidad Autónoma Gabriel René Moreno - Gobierno Departamental Autónomo - PIEB; *Pensar Santa Cruz. Aportes para una reflexión* (Santa Cruz de la Sierra, Ediciones UDABOL, 2010); *Visiones Plurales sobre el Nuevo Paradigma Educativo boliviano* (La Paz-Bolivia, Centro Boliviano de Investigación y Acción Educativa, 2011).

+ Ha dado conferencia en la Universidad de Barcelona – España (1999); la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá – Colombia (2001) y la Universidad Austral de Valdivia- Chile (2003).

+ Realizó investigaciones sobre la Cultura de los Mojos del Beni (1990, 2000-2001), financiadas por el Intercambio Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA), organización internacional con sede en Tübingen (Alemania); así como sobre el estado de la investigación en Santa Cruz en el eje temático del "Estado, su estructura y poder en la región cruceña", trabajo financiado por el PIEB y la Gobernación de Santa Cruz el año 2008.

+ Ha colaborado con artículos para la revista académica Yachay de la UCB – Cbba.; así como con artículos de opinión para los periódicos Los Tiempos y Opinión de Cbba., El Nuevo Día y El Deber de Santa Cruz de la Sierra.

+ Trabajó como docente en el Instituto Normal Superior "Rafael Chávez Ortiz" de Portachuelo, institución educativa administrada por la Universidad Nur de Santa Cruz de la Sierra (2002-2003). + Dio clases de Teoría del Estado, Sociología General e Investigación Social en la Universidad "Franz Tamayo" de Santa Cruz de la Sierra (2004) + Dictó clases de Historia y Geografía de Bolivia e Historia y Geografía de Santa Cruz en la Universidad Nur de Santa Cruz de la Sierra, los años 2004, 2005 y 2006. + Ha sido docente de Teoría Política de programas de Maestrías en el CESU-UMSS (1994) y de Educación y Sociedad del Conocimiento en la Facultad de Humanidades de la UMSS (1998), Cbba. + Fue docente de postgrado en la Maestría de Antropología filosófica y Ciencias Sociales de la U.C.B, en Cbba (1994-1996). + Fue Coordinador Académico de la Unidad de Postgrado de la Facultad de Contaduría Pública de la U.A.G.R.M. y ha sido docente de Taller de Tesis I y II en programas de Maestrías en la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno de Santa Cruz de la Sierra entre los años 2007 y el 2009.+ Docente del Seminario Mayor San Lorenzo (SMSL) – Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISET) – Universidad Católica Bolivia (UCB), en las materias de Axiología, Pensamiento boliviano, Investigación filosofía y Propedéutica de la Filosofía, desde el 2003 hasta el presente año en curso. + Docente invitado en la carrera de Sociología de la UAGRM, en la gestión 2011, para dictar las materias de Recursos Filosóficos para las Ciencias Sociales y Pensamiento Social Boliviano.